

محاضرات في علم الكلام

تكملة للجزء الأول

دكتور

عبد الفتاح المغربي

كلية الآداب - جامعة عين شمس

محاضرات في علم الكلام

تكملة للجزء الأول

دكتور
عبد الفتاح المغربي
كلية الآداب - جامعة عين شمس

أبو منصور الماتريدي وأراءه الكلامية

اسمه ولقبه ونسبه :

اسمه محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي ،
وأصله من ماتريت أو ماتريد ، وهي محلة من سمرقند ، واسم
الماتريدي ينسب إليها ، وأحيانا تضاف النسبة إلى سمرقند
فيقال محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي
السمرقندي .

ولقد خلع عليه أصحابه القبا كثيرة ، ويذكر " القسوي "
أنه قد سمي إمام الهدى وقدرته أهل السنة والاهتداء ، رافع
أعلام السنة والجماعة ، قاطع أضاليل الفتنة والبدعة الشنيعة
الإمام أبو منصور الماتريدي إمام المتكلمين وصاحب عقائد المسلمين .

وهذه الألقاب تدل على مكانته العلمية بين أصحابه ، ويذكر
التيمي أنه قاتل الأقران وشاعت مؤلفاته ، واغنى المؤلفات
والمخالف على قدرته وعظمته ، وأنه كان من كبار العلماء الأعلام
الذين يعلمهم يقتدى ونورهم يهتدى .

ولقد ذكر الزبيدي أن نسب الماتريدي يرجع إلى أبي أيوب

خالد بن زيد بن كليب الأنصاري ، وهذه النسبة تشويشاً
للماتريدي وعلو قدر أسرته ونسبه إذ أنها تنتهي إلى علي أبي
أيوب الأنصاري ، وهو الذي نزل عليه رسول الله صلى الله عليه
وسلم حين هاجر إلى المدينة .

ولم تذكر كتب الطبقات شيئاً عن تاريخ مولده والذي يرجح
أنه ولد في عهد المتوكل ٢٣٢ هـ - ٢٤٧ هـ ، وذلك
لأن وفاة اثنين من أساتذة الماتريدي وهما محمد بن مقاتل الرازي
كان سنة ٢٤٨ هـ ونصير بن يحيى الهلخي كان سنة ٢٦٨ هـ ،
وعلى هذا يكون الماتريدي مولداً قبل ذلك التاريخ بوقت يسمح
بتقليد المعلم علي يد هؤلاء . وتوفي الماتريدي ٣٣٣ هـ ودفن
في سمرقند .

شيخ الماتريدي :

تذكر المصادر أنه تخرج علي يد الإمام أبي نصر الميساسي
وأبي بكر أحمد الجوزجاني عن أبي سليمان الجوزجاني عن محمد
عن أبي حنيفة ، وقد تخرج الماتريدي علي يد هؤلاء وهم أعلام
مدرسة أبي حنيفة . وقد كان الماتريدي يتبع المذهب الحنفي
في الفقه وبلغ شأناً عظيماً بين فقهاء المذهب وأعلامه .

وقد كانت هناك صلات قوية تربط بين أبي حنيفة (١٥٠) هـ

والماتريدي وليست هذه الصلة لمتابعة الماتريدي لمذهب أبي حنيفة الفقيه فحسب ، بل أيضا كان موافقا لمعظم آراء الامام أبي حنيفة الكلامية .

ولقد بالغ البعض في هذه الصلة ، والحقيقة أن انتساج أبي حنيفة الكلامي كان قليلا ، وأن الخوض في المسائل الكلامية لم يكن محبا عنده ، بل كان ناهيا عنه ، ومكانة أبي حنيفة ترجع الى مذهبه الفقهى ، كذلك لم يهتم أبي حنيفة بإيراد الأدلة الكلامية ، وما كتبه لا يعدو إلا أن يكون ردا موجزا على بعض المعاصرين له المظالمين لمذهب أهل السنة ، ولقد كان لأبى حنيفة فضل أول محاولة للانتصار لمذهب أهل السنة ، لكن الماتريدي كان له فضل إقامة مذهب كلامي متكامل أيده بالحجسة والبرهان للتعبير عن اعتقاد أهل السنة .

مؤلفات الماتريدي :

لقد تنوعت مؤلفات الماتريدي ، فلقد كتب كتبها في الفقه وأصوله ، فله كتاب الجدل وماخذ الشرائع وكتب علم الكلام ، كتاب التوحيد ، ولقد حقق كتاب التوحيد ، وكتاب المقالات ، وكتاب الرد على القرامطة وكتاب بيان وهم المعتزلة ، وكتاب رد الأصول الخمسة لأبى محمد الباهلي ، وكتاب رد أوائل الأدلة للكعبى

وكتاب رد وعيد الفساق للكعبى ، وكتاب تهذيب الجدل للكعبى ،
وكتاب رد الامامة لبعض الروافض . وهذه الكتب مخطوطة
ومعظمها مفقود لم يعثر عليه للآن ، وهى تشير الى اهمية
مؤلفات الماتريدى الكلامية وله كتاب تأويل القرآن وهو معروف
باسم تأويلات اهل السنة ، وهو من افضل الكتب فى هذا الفن
وهو اجزاء لازالت مخطوطة ، لم يحقق منها سوى جزء يسير .

ولقد نعت عدة كتب للماتريدى مثل كتاب شرح الفقه
الاكبر ، وكتاب العقيدة . ويمكننا التعرف على ثقافة الماتريدى
عن طريق العلوم التى حصلها ، وعن طريق تلك المصنفات التى
صنفها ، فهو مؤلف فى اصول الفقه وهذا يشير الى المناحى
الشرعية العقلية الواسعة التى حازها الماتريدى ، والتى تتجلى
فى اقامته الدليل على صحة الاعتقاد ، وابطال حجج الخصم
بسلحه العقل ، وتتجلى ثقافته الواسعة أيضا فى مؤلفه تأويلات
اهل السنة ، وهو يشير الى ثقافة الماتريدى فى علوم الدين واللغة
والعقل .

وفىما يلى نعرض لاهم آراء الماتريدى الكلامية .

اولا : المعرفة عند الماتريدى

يعد الماتريدى من أوائل المتكلمين الذين تحدثوا فى
المعرفة بطريقة علمية منظمة ، وسنعرض فى ايجاز لاهم آرائه فى
المعرفة .

معنى العلم ، وهل هو علم كل شيء بحقائق الأشياء
أم جزئى بظواهر الأشياء ؟

لأنجد عند الماتريدى تفرقة بين العلم والمعرفة ، فهما
اسمان لمعنى واحد ، ويعرف العلم بأن صفة يتجلى بها المذكور
لمن قامت هي به ، ولقد شرح البياض هذا التعريف شرحا
وافيا وذكر أنه من أفضل التعريفات ، وهو يشمل ادراك الحواس
وادراك العقل من التصورات والتصديقات ، ويخرج الظن والشك
والوهم والجهل .

ويقول الماتريدى بالعلم الجزئى ، فالعقل كما يقول
بيت الحس ، ومعنى هذا أن الحواس تنقل المعرفة الى العقل
وليس فى العقل شيء لم يكن قبل ذلك فى الحس ، والعلم
عنده علم بالمذكور الجزئى المحسوس ، فليس فيه الا صورة
ذلك الجزئى الذى ادركه الحس اولا ، أما الكليات انما هى
أسماء والفاظ أنشئت قصد التخاطب بين البشر وليس لها حقيقة
خارجية .

والعلم عند الماتريدى يكون بظواهر الأشياء لا بحقائقها ،
فالعقل لا يدرك ماهية الأشياء وحقائقها ، بل ويدرك ظواهرها
فحسب ، والأصل كما يقول الماتريدى أن العقل أنشئت متاهية
تقصر عن الاحاطة بكلية الأشياء ، وفى شرحه لقوله تعالى

" وما أوتيتم من العلم الا قليلا " اننا لم نؤت من العلم الا علم
ظواهر الاشياء ، ولم نؤت علم بواطنها وحقيقتها .

طرق المعرفة

١- المعرفة الحسية

المعرفة الحسية او العيانية ، هي المعرفة التي مصدرها
الحواس الخمس ، البصر والسمع والشم واللمس والذوق ، والماتريدي
يقول بوجود هذه الحواس الظاهرة ، ويرى أنها ليست في حاجة
الى دليل الى اثباتها ، فان وجودها أوضح من كل برهان
ودليل .

ويثبت الماتريدي صدق المعرفة الحسية ، فهو يرى ان المعرفة
التي تأتي عن طريق الحواس ، معرفة صادقة ، والصدق في
المعرفة الحسية ، انما ينبع من دور الحس ووظيفته في المعرفة
وهو الماتريدي ذلك الدور في شرحه لقوله " وتعيها اذن واعية " .
فيقول ان معنى واعية أي حافظة ، فاضاف الوعي والحفظ الى
الاذن ، والاذن لا تعي بل تسمع ثم يحس القلب ، ولكن نصب
الوعي الى الاذن لانه يحصل الوعي من جهة الاذن ، اذ بالسمع
يوحي ، والسمع من عمل الاذن ثم يقع السمع بها فيه يوحي وهو
القلب ، فنسب الوعي الى السمع لما ينظر به الى الوعي ، فالحواس
بذلك ينحصر دورها في نقل المعرفة الى الحواس الباطنية

"القلب" التي تقوم بالمعرفة ، فالحواس بذلك تقرر واقعا
ويقتصر دورها على تسجيل ذلك الواقع ونقله الى الحواس الباطنة
التي تقوم بالادراك والمعرفة ، فهي بذلك مجرد وسط تدرك
من خلاله النفس الإدراكات الحسية ، وهذا الدور الذي تقوم
به الحواس لا يقع فيه خطأ أو شك ، وإنما يقع الخطأ والشك
في الحكم ، وهو ما تقوم به الحواس الباطنة ، أما الحواس الظاهرة
فهي تتأثر بالمحسوس الخارجي ، وتنقل هذا الاحساس الى
الداخل ، لذا فان صدق هذه الحواس ضروري ، ولا يشك
في هذه المعرفة الا جاهل مكابر .

والمعرفة الحسية هي أصل المعرفة العقلية وأساسها
" ان لا سبيل للعقل الى ادراك ما غاب عنه الا بالحواس الظاهرة
والتفكير فيها الا في ما غاب عن الحواس الظاهرة لا يدركه العقل
فجعل الحواس الظاهرة سبيلا لادراك المغيب عنها .

ولقد رد الماتريدي على المفكرين للمعرفة الحسية ، وذكر
ان علم الحس علم ضرورة ، ولا ينازع فيه الا مكابر او متعنت ، ويرد
عليه حجج من احتج بتفسير الحس واختلافه من فرد لاخر ،
فيذكر ان الاختلاف في علم الحس انما يرجع الى الاختلاف في
أحوال الحس ، مثل آفة العين تحجب عن الفرد الرؤية فيعلم
بمخاليف الحقيقة على أن القول بالاختلاف لا يثبت القبل بنفي الحقائق

ويرد أيضا على من يحتج برؤية النائم في نومه ، فسلمه ذلك أمر اليقظان أيضا ، ولا فرق بين الاثنين ، فيفرق الماتريدي بين حال الرؤية في النوم وحال الرؤية في اليقظة ، أن النائم ذواقمة وهي تعطل حاسة الرؤية أثناء النوم ، وذلك يعلمه أثناء اليقظة ثم انه في النوم يرى مضطرا ، وفي اليقظة يرى مختارا ، ونفسى اليقظة يبقى أثر الفقدان ، فهذا الاختلاف بين حال الرؤية في اليقظة وحال الرؤية في النوم ، يؤكد عدم صحة الشك في رؤية اليقظة .

ورأى الماتريدي في المعرفة الحسية يوافق ما ذهب اليه أرسطو في قوله بأهمية الحس وصدق المعرفة الحسية ، كذلك ما ذهب اليه المعتزلة والاشاعرة من صدق المعرفة الحسية ، وانها علم ضرورة يلزم النفس لزوما لا يمكن معه الشك في المستدرك او الارتياح .

٢ - الاخبار

وهي المعرفة التي تأتي عن طريق الاخبار التي يتناقلها الناس فيما بينهم ، والأخبار عند الماتريدي نوعان : الخبر البتواتر جملة ، وهو كالأخبار عن البلدان النائية والممالك الماضية ومنكر هذا الخبر كنكر العيان ، لا يستحق المناظرة . والنوع الثاني من الأخبار ، هي الاخبار التي تأتي

عن طريق الرسل ، ويلزم قبولها بضرورة العقل ان لاخير اصدق
من خبرهم بما معهم من الآيات الموضحة لصدقهم ، ومن أنكر
ذلك الخبر فهو أحق من يقضى عليه بالتعنت والمكابرة .

والخير الذى يصلنا عن طريق الرسل نوطان : خبر متواتر
وخبر آحاد ، والخبر المتواتر هو الذى يرويه قوم لا يحصى عدد هم
ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعد التهم وتباين امكتهم .
والماترى يرى ضرورة النظر فى أحوال الرواة ، لانه يحتمل ان
يقع منهم الغلط او الكذب ، وهذا منهج نقدى لا يقبل الخبر
دون نظر فى أحوال الراوى له ، ان ليس لدى الراوى عمدة
كعصية الأنبياء .

والخير المتواتر عند الماترى يوجب العلم والعمل
وهو بمنزلة العيان من حيث ضرورة العلم ، وأن من أنكره كمن
أنكر العيان .

اما خبر الاحاد فهو خبر يرويه الواحد والاثنان فصاعدا ،
وهذا النوع من الأخبار لا يوجب العلم ، فهو لا يبلغ مرتبة الخبر
المتواتر فى ايجاب العلم والشهادة ، لكنه يوجب العمل به ،
وينظر فى أحوال الرواة وينظر فى ظاهر ما يثبت ومواقفه ظاهره لدليل
قطعى من الكتاب والسنة ، فان وافقه أخذ به ، وان خالفه
ترك .

٣ - النظر

يعنى الماتريدي بالنظر التفكير والتأمل فى أمور الدنيا
لمعرفة الناس بأن قواهم ومعاشهم ، والنظر فى أمور الآخرة
لمعرفة الله ، والأدلة التى يتوصل بها لمعرفة تعالى عن طريق
النظر فى آثاره وحكمته ، وكذلك دفع الشبه عن الدين .

والمعرفة عند الماتريدي لها مصادر ثلاثة هى الحس
والخير والنظر ، لكن النظر هو أهم تلك مصادر وهو أساس علمى
الحس والخير ، اذ يضطر اليه فى عالم الحس " فيما يمتد
عن الحواس او يُلطف " ، ويضطر اليه فى علم الخير " فيما يسود
من الخير من أنه نوع يحتل الغلط أولا ، ثم آيات الرسل وتعميمها
السحرة وغيرهم فى التمييز بينهما .

ولقد أفاض الماتريدي فى بيان حقيقة النظر ودوره وأهميته
ورأى أن فى إبطال النظر إبطال لنعم الله على الإنسان ، وهى
أفضل النعم ، اذ أن الله قد فضل الإنسان على الحيوان بالعقل
والمقل هو سبيل معرفة حسن الأشياء ، وقبحها ، لذا لزم
النظر ، وهو سبيل معرفة الله ، وسبيل معرفة أوامره ونواهيه ،
وسبيل معرفة العقوبة والجزاء فى الآخرة .

المعرفة الدينية

المعرفة الدينية عند الماتريدي أسى أنواع المعرفة ، والفقه
فى الدين أفضل من الفقه فى العلم لان العلم مبنى على الدين ،
وهى تتناول معرفة الله وصفاته وأوامره ونهيه ، والايمان بالرسول
واليوم الآخر .

والمعرفة الدينية عند الماتريدي ، تبدأ بادراك أن الدين
ضرورة اجتماعية لقيام المجتمع ، ولازما لحياة البشر فهو يسرى أنه
لا بد للخلق من دين لزمهم الاجتماع عليه وأصل يلزمهم الفزع اليه .
ومعرفة الله عند الماتريدي هى أسى معرفة ويرى أن الله قد
فطر الناس على فطرة يعرفون وحدانيته ورسوليته بحقول مركبة فيهم
وهنا يضع الماتريدي أول أساس عند معرفة الله عن طريق العقل
بمعونة السمع ، ويرى أن الله قد يسهل السبيل الوصول اليه عن طريق
العقل والسمع ، والعقل يختص بمعرفة الله والسمع يختص بمعرفة
الشرائع والعبادات ، وفى شرحه لقوله تعالى لثلا يكون الناس على
الله حجة بعد الرسل ، أن حقيقة الحجة انما هى فى العبادات
والشرائع التى سبيل معرفتها الرسل ، أما معرفة الله فان سبيل
لزومها العقل ، فلا يكون لهم فى ذلك على الله حجة ، لان الله
خلق فى كل أحد من الدلائل ما لو تأمل وتفكر فيها لدلته على وجود
الله ووحدانيته ورسوليته ، والله قد بعث الرسل ليقطع عليهم الاحتجاج
وان لم تكن لهم الحجة .

فهمة العقل ، أن يصل الى معرفة الله ، ولكن ما هي
السبيل التي يسلكها العقل في الوصول الى معرفة الله ، يحدد
الماتريدي هذه السبيل ، وهي النظر في أحوال النفس وأحوال
العالم للوصول منها الى معرفة الله ، والنظر في النفس يقوم على
أن من عرف نفسه فقد عرف ربه ، أي من عرف نفسه بما احتملته من
الاعراض والزمان والمكان والحاجات على أنه لم يدبر أمر نفسه
بهذه ، وأنه بيد عالم مدبر حكيم قدير ، لا يشبهه في عسى من
ذلك .

والطريق الثاني لمعرفة الله هو النظر في أحوال العالم وما فيه
من تغير واجتماع وافتراق مما يدل على حدوثه ، وحدثه يدل على
أن له محدثا .

وهذه المعرفة الاستدلالية هي أعلى أنواع المعرفة الموصلة
الى الله وأوثقها .

والعقل سبيل معرفة حجة الرسل والتمييز بينها وبين تعويها
المسحرة ، ويرى الماتريدي أن حجج الرسل اختيارية وليست
اضطرابية ، لأنها لو جعلت اضطرابية لرفععت المحنة ، ولكنهما
جعلت اختيارية ليتوصل الى معرفتها بالفكر .

والعقل انما هو الادراك العقاب ، والجزاء في الآخرة ، ولو
كان هذا العقل لادراك الدين فقط لتساوى الانسان مع البهائم ،

التي تعرف ما يتقوى وما يصلح لها وما لا يصلح ، فالعقل
اذن مجعول للآخرة •

والعقل سبيل ادراك معنى أوامر الله ونواهيه وسبيل شكر
المنعم ، لانه بالتفكر بعقل ويعلم ثم بعد العلم والعقل فانسه
يتذكر وإذا تذكر شكر •

ومهمة العقل هو استيعاب حجج الدين والنظر فيها ثم اقامة
الدليل على صحتها أو الدفاع عنها ضد المنكرين ، ومطالبة
للمناظرة المنكرين ، ويضع الماتريدي قواعد تلك المناظرة ، فيذكر
أن الدين نهى عن التعمق في الجدل وما تقصر عنه الافهام ، ونهى
الى أن يكون الجدل باللفظ والرفق ، بحيث تزول شبهة المنكر من
الوجه الذي يحتله عقله ، ويبلغه فهمه ، فان رأيت مستعاضا في
ذلك ، توعده وتخوفه ، بما ورد في ذلك من الوعيد ، فان رأيت
يكابر عرفت شلح طبعه وسوء عنصري ، فتداراه بما جاء به التعليم من
الضرب والحبس وهذه العقوبات عند الماتريدي على منازل ، ولا يحتل
انتهاء كل انواع الماتم الى هذه النهاية ، بل يلزم معرفة مقادير
الاتام أولا ليعرف بها ما يحتل كل اثم من العقوبة فيه والزجر به •

الاجتهاد

وإذا كانت المعرفة الدينية عند الماتريدي تقوم على العقل ،

فلا بد من الاجتهاد لبلوغ تلك المعرفة والاجتهاد في أمور الدين
معناه النظر والتفكير فيما لم يرد فيه نص جلي أو خبر قطعي .

والماتريدي يرد على القائلين بعدم جواز الاجتهاد ويسرى أن
الله قد أمر نبيه بالاجتهاد ، ففي قوله تعالى لتحكم بين الناس بما
أراك الله ، ففي الآية دلالة جواز الاجتهاد ، لأنه قال لتحكم
بين الناس بما أراك الله ، دل قوله بما أراك الله ، أن شئ معني
يدرك بالنظر والتأمل ، لأنه لو كان يحكم بالكتاب فقد كان لا معني
لقوله بما أراك الله ، ولكن يقول لتحكم بين الناس بالكتاب ، دل أنه
يحكم بما يرى الله بالتدبير فيه والتأمل .

لكن اجتهاد النبي عند الماتريدي كالنص لا يخطئ ، لأن الله
أخبر أنه يريد ذلك فلا يحتمل أن يريه غير الصواب ، أما غيره من
المجتهدين فيجوز أن يكون صوابا ويجوز أن يكون خطأ .

أسباب قصر المعرفة

ذكر الماتريدي عوامل الوقول في الخطأ ومن أهمها :

١- التقليد

معنى التقليد عند الماتريدي هو ركون النفس إلى الآلف والعادة
وما تعيل إليه من الشهوات والآمانى وترك للأدراك والنظر ، دون
تحمل مشقتها . ولقد استهل الماتريدي كتابه " التوحيد "

بالحديث عن إبطال التقليد ، فهو يرى أنه بالنظر الى أحوال
المقلدين ، نجد أن كل واحد منهم يعتقد أنه على حق وأن له
- لف يقلده ، وهذا يثبت بطلان التقليد وذلك لتمازى كل
المقلدين فى حجة التقليد ، وليس فى التقليد حجة أو دليل ،
وليس فيه سوى كثرة عدد المقلدين ، وليست العبرة فى معرفة الحق
كثرة العدد ، ولكن العبرة كما يقول الماترىدى بالدليل والبرهان ،
فقد يكون واحداً معه الحجة والبرهان فيكون هو الحق .

والمقلد فى رأى الماترىدى غير معذور لما معه من أداة المعرفة
الصحيحة وهى العقل ، ولو استعمل تلك الاداة لوضحت له
الطريق وأرته قبح مآثر التقليد .

والمقلد فى تركه للنظر ، يكون أكثر عرضة للخطأ ولا يصل الى
مرحلة التثبت واليقين فى اعتقاده ، فهو لا يملك على اعتقاده دليلاً
أو حجة يدافع بها أو يستند اليها .

٢- التعصب

يرى الماترىدى أن الذى يعوق المعرفة الصحيحة ويمنع الوصول
الى الحقيقة هو التعصب للمذهب والتمسك به ، دون نظر الى ما فيه
من خطأ أو صواب وإدعاء كل صاحب مذهب أنه على الحق وغيره على
الباطل ، فكل ذى مذهب فى الاسلام يدعى على خصمه بما ذهب
اليه من الحجاج بالآيات ، الوقوع فى التشابه ولنفسه الوقوع فى

الواضح ، وعنده أن ما ذهب اليه هو الحق ، وهذا لا يكون
هناك فرق بين ادعاء كل واحد منهما ، وليس ذلك سبيل الوصول
الى الحقيقة ، وانما سبيل الوصول الى الحقيقة ، أن ينظر فيما
جاء كل واحد منهما ، فان جاء بشئ يضطر العقل قبوله سلم له
ما جاء به والا ، فخصه منه في دعوى مثله بالوقوع له في التشابه
بمحل دعواه ، أى على الانسان أن يدع عن الحق وأن ينشد
الحقيقة ، ويسلك في ذلك منهج العقل بعيدا عن الاهواء والعيول
الذاتية ، وسعيدا عن آفة التعصب التي تنأى بالانسان عن بلوغ
الحق ، وتمسى أنظاره عن الحقيقة وتفقده حرية البحث والفكر ،
وتجعله أسير معتقدات معينة لا سند لها ولا دليل .

٣- خطأ الاعتماد على مصدر واحد من مصادر المعرفة :
يرى الماتريدي أن من أسباب الوقوع في الخطأ هو الاقتصار
على مصدر واحد من مصادر المعرفة الثلاثة فمثلا الاقتصار على
المعرفة الحسية يوقع الانسان في الخطأ ، فمن يقتصر على المعرفة
الحسية يكون مخطئا لان معارفه ذاتها ليست محسوسة ، ثم ان
فيه عقل وسمع وبصر وروح ، وغير ذلك لا يدى م صنع ، فلا وجه
للعلم بذلك عن طريق الحس ، بل عن طريق الاستدلال .

وأنواع العلوم عند ثلاثة ، علم الاستدلال وهو علم العقل ،
وعلم المشاهدة ، وهو علم الحس ، وعلم السمع والخبر ، ولكل علم

بحالة ووسيلة ادراكه ، والخطأ يقع في الخلط بين مجالات هذه العلوم ووسائل ادراكها ، فطلب معرفة ما ليس طريقه الحس بالحس فهو كمن يريد أن يميز بين الاصوال بالبصر وبين الالوان بالسمع ، فطلب المعرفة دون اعتبار لهذه التفرقة ، ودون الاخذ بمصادر المعرفة الثلاثة ، يهدى الى الوقوع في الخطأ ، كذلك فالمعرفة الحسية ادراك فقط ، والحكم متعلق بنوع آخر من القوى النفسانية فالاعتصار على الحس يستحيل معه قيام علم أو فلسفة .

٤ - اهمال النسق الفكري

النسق الفكري هو أن تكون جملة أفكار الفكر متآزرة ومرتبطة يدعم بعضها بعضا ، وحيث تكون نسقا فكريا مترابطا ، أما اهمال ذلك النسق فهو أن تتناقض أفكاره بعضها بعضا ، وهذا مما يوقع صاحبه في التناقض .

ولقد أخذ الماتريدي على خصومه عدم مراعاتهم لذلك النسق الفكري مما أوقعهم في الخطأ ، وذلك مثل اعتراضاته على أقوال الكعبي من المعتزلة .

٥ - عدم اقامة الدليل والاعتماد على سحر البيان

الحق في رأى الماتريدي هو ما كان مقرونا بالادلة والبراهين لا يعلم بسحر البيان ، فهو يحذر من النزعة اللفظية التي تميل الى الصبح والالفاظ دون العناية بالحقيقة والموضوع ، فهي لا تهتم

بالدليل أو البرهان وهما طريق الوصول الى الحقيقة ، بل تهتم
بالجدل اللفظي الذي يعتمد على اللفظ ويعتني به ، وهذا يؤدي
الى رفض الحقيقة الموضوعية ، والى التلاعب بالالفاظ وتعميه الحقيقة .

٦- ادخال العقل فى مجالات تعلو نطاقه

العقل عند الماتريدى له حدود ، ومجاله هو بحث ظواهر
الاشياء دون حقيقتها ، كذلك يرى أن الدخول فى موضوعات تعلو
نطاق ادراك العقل ، يقع الانسان فى الخطأ ، كالبحت فى كيفية
الله ، وغيرها من الموضوعات المحالة والتي لا يستطيع العقل أن
يدركها لان هذه المسائل خارجة عن نطاقه .

تعقيب

استطاع الماتريدى أن يقوم بمحاولة وضع نظريته فى المعرفة
ذات ملامح اسلامية ، تركز فى أساسها على المنهج القرائى فى
المعرفة ، ويقل فيها العنصر اليونانى ، بحيث يمكن القول بأن ذلك
الاثر اليونانى محدود ، ويمكن حصره فى استفادة الماتريدى فى
جدله بالجدل الارسطى .

استطاع الماتريدى أن يقيم أسس منهج تجريبي للعقل فيه دوره ،
فهو لم يكن حسيا خالصا أو عقليا خالصا ، فمن طريق الحس
الذى هو نوافذ العمل على المعرفة ، تصل هذه الاحساسات الى
العقل الذى يقوم بترتيبها ، وتشكيلها وتصنيفها ، وفقا لمبادئ

• وفاهيم عقلية •

كذلك نستطيع أن نميز في محاولته ، توازن وتعادل بين المعرفة العقلية والمعرفة الخبرية ، أى بين العقل والسمع ، بحيث لا يتعارضان ، ولا غنى لاحدهما عن الآخر ، فهما طريقان متلازمان ، يهدان الانسان بالمعرفة ، وأن الاقتصاد على أحدهما يوقع الانسان فى الخطأ ، والمغالاة فى أحدهما ، تنأى بالانسان عن ادراك الحق ، وتوقعه فى المغالاة والمواقف الاطلاقية ، فحقائق الدين منها ما يدرك بالعقل ومنها ما يدرك عن طريق السمع ، والله قد امتحن عباده بما يجب عليهم طلبه وادراكه بعقولهم ، وامتحانهم أيضا بالتسليم ، أى بما يجب أن يسلموا به ويفوضوا أمره الى الله ، ويسلموا بما جاء به السمع وهذا يتوفر للانسان المؤمن نوران ، نور قلبه الذى يصدق به ، ونور عقله ويسلم بحقائق الايمان ، ونور عقله الذى يدرك به معانى حقائق الدين ويفهمها •

وادراك الماترىدى لقصور العقل البشرى عن معرفة الاشياء فى ذاتها ، وهذه النزعة النقدية للعقل ، كان لها أساس قرآنى ، حيث أن القرآن قد نهى الى حقائق تعلق قدرة العقل الانسانى • وأيضا ترجع الى نظرة الماترىدى الى العالم والمخلوقات من خلال منظور القدرة الالهية المطلقة ، فالعالم وما فيه من مخلوقات يرجع أساسا الى هذه القدرة الالهية المطلقة ، والعقل هو أحد تلك

المخلوقات ، وأحد مقدرات تلك القدرة ، ولا غنى للمخلوق عن خالقه ، والقول بالقدرة المطلقة للعقل ، قول يضىء العقل بنفسه عن الله ، كما أن القول عنه بقدرة الانسان على خلق أعماله ، قول يغنى الانسان عن الله .

ثانياً حدوث العالم ووجود الله ووجدانيته

معنى الحدث والقدم

يعرف الماتريدي الحدث بأنه الكون بعد أن لم يكن ، أى أن الحدث هو وجود بعد العدم ، وهذا ، يعنى أن الحدث لا يد له من علة تخرجه من الوجود الى العدم ، أما القديم فهو ما ليس له علة لوجوده ، وليس لوجوده مبدأ يصدر عنه ، وهو مفتوح الوجود أى لا أول لوجوده ، وهو الله سبحانه وتعالى .

معنى العالم وأقسامه

المراد من لفظة العالم ، أنه جميع ما سوى الله تعالى من الموجودات من الاعيان والاعراض ، سوى عالم الكونه علماً على ثبوت الصانع الحى السميع البصير المتعالى عن صفات الحدث والنقصان .

وأقسام العالم عند الماتريدي قسمان : عين وهو جسم ، وصفة وهى عرض ، ويمكن القول أن هذه القسمة تبين اعتماد الماتريدي على الوجود المعين المشاهد .

والاعيان هي الاجسام عند الماتريدي ، اذ ان ، الجواهر
داخلة في تركيب الاجسام ، وهو احيانا يستخدم الاجسام ويقصد
بها الاعيان ، و احيانا يستخدم الجواهر ويقصد بها الاعيان .

والماتريدي يرى ان الجواهر لا تقوم بنفسها وتحتل الاعراض
وتسخر لغيرها فهي حادثة .

اما الجسم فهو اسم لذى الجهات ، او اسم يحتل النهايات ،
او اسم ذى الابعاد الثلاثة ، وهو بهذا مركب وحادث .

والعرض يميل الماتريدي الى اعتباره صفة ، وعند العرض لا يبقى
وثنين ، معنى هذا ان الماتريدي يقول بالخلق المتجدد المستمر ،
اذ ان العرض يكون مرتبطا بلحظة خلقه ، اما بقاءه فهو مرتبط
بالخلق المتجدد المستمر .

واقسام العرض منها ما يختص بالحى وهو الحياة وما يتبعها من
الادراكات من الحواس وغيرها كالعلم والقدرة ، ومنها ما لا يختص
بالحى وهو الاكوان ، وهى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون .

ولقد قال قوم من اصحاب الطبائع والتنويه والدهرية بقدم العالم
ولقد رد الماتريدي على حججهم وايقوالهم وقندها وبيان فسادها
وبطلانها وقدم أدلة كثيرة على حدوث العالم ، نعرضها فيما يلى :

أدلة حدوث العالم

قدم الماتريدي أدلة على حدوث العالم ، مستمدة من مصادر المعرفة الثلاثة عنده ، وهي الخبر والحس والاستدلال ، ونوجز تلك الآراء فيما يلي :

١- طريق الخبر

يعتمد فيه الماتريدي على ما ورد في الخبر من أن الله خالق كل شيء ، وقوله تعالى " خلق السموات والأرض في ستة أيام " ويرى الماتريدي أنه في ذكر وقت ، أن الكون له بداية ونهاية ، وفيها بيان لانتها العالم وأنه ذو نهاية ، وتلك إشارات الحدث . وفي استدلال الماتريدي بالآيات ، يبين حدوث العالم ، وأن الخلق لله ، وأن الزمان مخلوق ، فهو حادث .

٢- طريق الحس

وهو الدليل المشاهد من أن كل غيب من الأعيان يحس بالضرورة منيا بالحاجة ، والقدم شرط الغنا لأنه يستغنى بقدمه عن غيره ، والضرورة والحاجة يحوجانه إلى غيره ، فلزم به حدوثه . وأيضا ما يشاهد من أن كل شيء عاجز عن إصلاح ما يفسد منه ، مع ما هو موصوف به من القوة والعلم والحياة ، ما يدل على كونه بغيره ، وإذا ثبت الغير لزم الحدث ، إذ القدم يمنع الكون لغيره .

أيضا أن كل محسوس لا يخلو من اجتماع طبائع مختلفة متضادة ،
والتي من طبيعتها التناقض ، ثبت أن اجتماعها بغيرها ، والغسير
يثبت الحدث .

العالم يكون من أجزاء وأبعاد ، ويعلم حدوث ، أكثر أبعاضه ،
بعد أن لم تكن ، وإذا لزم الحدث في البعض لزم في الكل ، إذ
لا يصير اجتماع أجزاء متناهية أن تكون لا متناهية .

ثم التغير والزوال ، إذ أن العالم يحتوى على طيب وخبيث ،
وصغير وكبير ، وحسن وقبيح ، وفي التغير والزوال فناً وهلاكاً ،
وما كان يحتمل الفناء كان كونه بغيره ، وكان محتملاً للابتداء .

٣ - طريق الاستدلال

ينبنى هذا الطريق على أساس القاعدة المشهورة التي تقوم على
اثبات حدوث الأعراض والأجسام ، وأن الأجسام لا تنفك عن الأعراض ،
ولا تخلو منها ولا تسبقها ، وكل ما لا يخلو عن الحادث ولا يسبقه
فهو حادث ، والعالم مكون من أجسام وأعراض ولا يخلو منها
ولا يسبقها فهو حادث .

ولقد فصل الماتريدي القول في اثبات صحة تلك المقدمات ،
فأثبت حدوث الأعراض ، عن طريق اثبات تنهاى الحركة ، وطلان
القول بحركات لا نهاية لها لأن كل حركة انقضت هي نهاية ما تقدم ،

واذا ثبت لها نهاية الفناء ، ثبت لها الابتداء ، أى أن الحركة لها بداية ونهاية .

وأىضا أثبت حدوث الاجسام ، لان الاجسام لا تخلو من حركة أو سكون ، وليس لها اجتماع ، والحركة والسكون اللذان يختلفان على الجسم متاهيان ، وعلى ذلك فالجسم أيضا متاهى .

وأىضا الجسم فى أول أحواله يخلو من الحركة والسكون والبقاء والفناء ، وهذه الاغبار تتعاقب عليه ويرى الماتريدى أن احتمال الجسم لهذه الاغبار دليل على حدوثه ، لان اثباتات الغير هو اثبات الحدث .

ويدلل الماتريدى أيضا على حدوث الاعيان باثبات تناهى الاعيان التى يتكون منها العالم ، فكل شئ فى العالم متاهى ، فالعالم ذو اجزاء وابعض ويعلم أكثر ابعضه أنه حادث بعد أن لم يكن ، ويعلم ناهيه واتمائه وكبره ، لذلك لزم فى كلمة ، اذ لا يصير اجتماع اجزاء متاهية غير متاهية ، واذا لزم التناهى لزم أيضا الابتداء .

ثم دليل آخر يقوم على قابلية الاعيان للاحصاء والعد ، وهذا يثبت التناهى ، اذ أن كل شئ له نهاية له ابتداء ، وكل ما هو متناهى فهو قابل للحصر والعد ، اذ ما لا نهاية له فلا احصاء له ولا حصر له .

ثم يثبت الماتريدي عدم خلو العالم عن الحوادث لانه لو جاز
اخلاء العالم عن الحوادث لجاز قلب كل معقول ، من جواز حسي
وميت في حال ، فثبت حدوث الكلية بما لا يخلو عنه ، واذا ثبت
عدم خلو العالم عن الحوادث وجميع الحوادث تحت الكون بعد أن
لم تكن فكذلك ما لا يخلو عنها ولا يسبقها ، فالعالم حادث لانه
لا يخلو عن الحوادث ولا يتقدمها .

ودليل آخر يقدمه الماتريدي على حدوث العالم عن طريق
اثبات أن العالم فعل الله ، ومعنى فعل الله هو الابداع والاخراج
من العدم الى الوجود ، وهذا يعني حدوث العالم بعد أن لم
يكن ، والله فاعل مختار وليس مطبوع ، ودلالة أنه فاعل مختار هو
احداثه العالم لا عن شيء ، وهذا نوع من الخلق لا يدر الا من
كان فعله في غاية الاختيار ، أما فعل الطبع ، فهو ما كان وقسوع
الشيء تحت قهر آخر .

ويرى الماتريدي أن من شأن الفاعل المختار أن يكون غير فاعل
ثم يفعل ، وليس هذا حدثا في الله لان الصفة التكوينية عند
الماتريدي قديمة والمكونات مخلوقة حادث ، وما أن الله فاعل مختار
والعالم فعله فهو يتقدم على فعله تقديما زمانيا ، ولان مقتضى الكمال
يقتضى أن لا يكون معه شيء في الازل ، والقول يقدم العالم يعنى
وجود قديم معه .

الادلة على وجود الله تعالى

من أهم القضايا التي اهتم بها المتريدي ، قضية اثبات وجود الله تعالى ، وذلك للرد على القائلين بالنكار المانع من أصحاب الطبائع والد هزلية وغيرهم وهو يربط بين القول بحسب واثبات العالم ، واثبات وجود الله تعالى ، لان في اثبات الحدث اثبات للحدث اذ ان حدث العالم يحتاج الى من يحدثه ويوحده . -
وقدم ادلة كثيرة ، نوجزها فيما يلي :

١ - دليل النظر في احوال العالم

يقوم هذا الدليل على النظر في احوال العالم المشاهد وتأملها ، فلا يوجد شئ في الشاهد يجتمع بنفسه ويفترق ، ويتقلب اجزائه من حال الى حال ، وفي ذلك دلالة على أن تدبيره بيد غيره .

كذلك فالعالم يشتمل على طبائع مجتمعة ، لكنها بطبيعتها متنافرة ، فلا بد من جامع لها يقهرها على طبيعتها .

ثم حاجة الالعيان الى بأن قوامها ، وجهلها ادراك ذلك ، فلا بد من مدير لها عليم حكيم ، يعلم بأن قوام تلك الالعيان وأن بقائها من الاغذية ، وكيف يستخرج ذلك ويكسب .

وأيا تسخير العالم وحاجة بعض الى بعض ولا يجوز أن يكون

الصخر المذل يملك التدبير حتى يكون به غنى الغير وقيامه ، ولا يملك ازالة الذلة عن نفسه والسخرة ، فتثبت أن لكل ذلك مديرا عليما ، علم وجوه حاجاتهم وغايمهم ، فخلقهم على ذلك وثبت أن لذلك كله مديرا عليما .

٢ - دليل العلية أو السببية

يقوم هذا المبدأ على أن لكل معلول علة ، وقياسا على ذلك فإن العالم معلول وله علة هو الله والماتريدي يرى أننا اذا كنا نرى أن مبدأ العلية يسرى في كل أجزاء العالم ، وأنه لا شيء يحدث فيه الا بسبب ذلك فلهذا فكله العالم .

ويذكر الماتريدي أيضا أن العالم لا يخلو من صور ، ثم لا يخلو من مصور ، كسائر ما يمس ، وهو لا يقوم بنفسه بل بمقيم .

والعالم بذلك هو دليل على وجود فاعل له ، اذ هو فعله ، وسبيل معرفة الفاعل هو آثار فعله ، وآثار فعله هو خلقه المشاهد ، والتي من تأمل فيها ونظر في أحوالها ، أدرك وجود الله وأنها ليست بنفسها .

٣ - دليل جواز العالم

يقدم الماتريدي دليلا آخر على وجود الله يعتمد فيه على فكرة جواز العالم ، وامكان أن يوجد وأن لا يوجد ، واحتوائه على الشرور

٤ - دليل الاتساق والعناية

يلاحظ الماتريدي ما في العالم من اتساق ونظام وحاجة العالم بعضه الى بعض ، وتسخيره على ما فيه من اختلاف ، فالعالم وما فيه من آيات الابداع والنظام والحكمة دليل على وجود الله ، فيقول " وأصل ذلك أنه لا يعاني منه شيء " الا فيه حكمة عجيبة ودلالة بديدة ما يعجز الحكماء عن ادراك مائته وكيفية خروجه على ما خرج ، وعلم كل واحد منهم بقصور ما عنده من الحكمة والعلم عن ادراك كنه ذلك ، فهذه الضرورة وغيرها دلائل حكمة مبدعها وخالقها .

وحدانية الله تعالى

يرى الماتريدي أن معنى الواحد هو نفى الاشياء والاضداد ، ومعنى نفى المثل في الاضافة ، كما يقال واحد في الزمان وواحد في الخلق على نفى التشبيه له عما اضيف اليه .

والله واحد لكنه ليس واحدا على معنى العدد اذ لا شبه له ولا ضد له ولا تد له ، ومعنى الواحد لا ينصرف الى العدد ، انما ينصرف الى العظمة والسلطان ، فحاصل تأويل قوله واحد أي في العظمة والكبرياء ، وفي القدرة والسلطان ، وواحد بالتوحيد عن الاشياء والاضداد .

ولقد رد الماتريدي على التثوية القائلين بالهين وأثبت بطلان قولهم وأبطل قولهم في امتزاج النور بالظلمة ، وأيضا قولهم باستحالة

صدور الشر عن الحكيم يقدم أدلة على وحدانية الله تعالى ،
ونوجز تلك الأدلة فيما يلي :

١ - أدلة السمع

وهي المستمدة مما ورد في القرآن الكريم من آيات كثيرة ،
نذكر منها على سبيل المثال شرحه لفاتحة الكتاب وقوله تعالى " رب
العالمين " فيرى أن في اتساق التدبير واجتماع التضاد وتعلق
حوادث بعضها ببعض وقيام منافع بعضها ببعض ، على تعاضد بعضها من بعض
وتضادها ، دليل على أن مدعى ذلك كله واحد ، وأنه لا يجوز
كون مثل ذلك عن غير مدبر عليم .

ويرى الماتريدي فساد القول بالهين ، مستندا بما تعارف
عليه الناس وتناقلوه ، وهو أن أحدا لم يدع الألوهية وأرسال الرسل
وأنه لو كان أكثر من واحد لتناقض المرسل ، وأظهر كل منهم من
الآيات ما يكذب الآخر .

٢ - دلالة العقل

ويؤكد الماتريدي فساد القول بالهين ، لأن العدد لانتهائي ،
ولو احتمل أكثر من الواحد لاحتمل أعدادا لا متناهية ، ووجب من
ذلك عوالم لا نهائية ، وذلك لأن المحدثين لها لا نهائيون .
أيضا لو كانا الهين لاختلغا في الإرادة ، ويحاول كل واحد

شهما ، منع تفاد مشيئة الآخر وقهره ، وما يريد أحدهما ايجاد ،
يريد الآخر اعدامه ، وكذلك الايقا والاقنا ، وفي ذلك تناقض
وتناف ، فدل الوجود على محدث واحد للعالم .

ايضا ان فعل العالم لا يد أن ينسب الى واحد يتفرد بالخلق ،
وهذه النسبة لا تكون الا من حيث قدرته على قهر غيره وابطاله ، فان
القول بأكثر من واحد لا يخلو ، من أن كل واحد منهم يملك انشاء
غيره أو لا فان قدر الواحد بطل غيره ، لما لا يتركه يعاديه في
ملكه وينازعه في ربييته ، وله قدرة تصفية الملك له ، وان لم يقدر
فيكون عاجزا ، والعاجز احق أن يكون عبدا مربوبا دون أن يكون ربا
مالكا .

٣ - الاستدلال بالخلق

يعتمد الماتريدي على ما في العالم من اتساق ونظام وهذا
الاتساق والنظام لا يكون من فعل أكثر من مدير واحد فلو كانا اثنين
لاختلفا في تدبير العالم ففسد العالم ، لكن العالم ليس يفسد ،
فالاتساق والنظام في العالم لا يكون الا بتدبير واحد ، وعدم
التفاوت في الخلق ، على ما بينهما من اختلاف ، وهذا يدل على
أن الذي جمع الكل ونظم العالم واحد .

ثالثا : أسماء الله تعالى وصفاته وأفعاله

أسماء الله تعالى

يرى الماتريدي أن أسماء الله تعالى هي وسيلة لعبارة عما يقرب في أمهاتنا ، وهي لا توجب التشابه إلا في القول لا في الحقيقة ، لأن الله يتعالى عن أن يكون له مثال ، ويتعالى عن معاني الشبه ، والتشابه لا يقع بمجرد اللفظ بل التشابه يقع بسين الذاتين والفعلين وعلى هذا ليس في موافقة الأسماء موافقة في الحقائق والمعاني ، أي أن إثبات الأسماء لله تعالى لا توجب الشبه بينه وبين خلقه ، ولقد رد الماتريدي على القائلين بنفي الأسماء عن الله تعالى لأنها تحقق الشبه

ويرى الماتريدي أن أسماء الله تعالى أزلية وليست حادثية ، فان من ينفي أن يكون لله تعالى علما في الأزل فهل كان الله جاهلا حتى أحدث العلم فصار به عالما ، وإذا لم يكن الله عالما في القديم ، فهو عند ذلك كان جاهلا .

ويرى الماتريدي أن الأسماء التي تضاف إلى الله تعالى على سبيل المجاز ، فلا يجوز أن يجعل ذلك الاسم اسما له ، لأنه لا يجوز أن يقال هو كاتب ولا ماهر ، إذ لا يتحقق ذلك منه ، وما كانت إضافته لأجل التحقيق ، فانه يستقيم أن يسمى به ، لأنه يستقيم أن نسميه منما فضلا خالقا رحمانا ، إذ الانعام والافعال والخلق

• موجود منه •

ويرى الماتريدي أن معاني الاسماء التي تطلق على الله تعالى تختلف عن المعاني التي تفهم من إطلاقها على المخلوقين ، لذا فإن الماتريدي يؤكد على عدم إدراك العقل لحقيقة أسماء الله تعالى ، وعليه أن يسلم بها كما وردت ، فهو يرى أن هذه الاسماء هي للدلالة على معرفة الله ووحدانيته كما وصف الله بها نفسه •

صفات الله تعالى

لا خلاف بين المسلمين على القول بوجود الله تعالى ، ولا خلاف في القول بأن الله عالم قادر سميع لكن الخلاف حدث حول إضافة هذه الصفات لله تعالى وحقيقتها ، وهل هي مجرد وصف الواصف له تعالى وأنها لا تعني شيئا حقيقيا مستقلا عن الذات ، ولا توصف بالقدم ، لكي لا تشارك الله في القدم ، وهذا رأى من أطلقوا عليهم نفاة الصفات ، أم أن لها معنى حقيقى وليس مجازيا وهي ثابتة لله تعالى في القدم وهي الصفات الذاتية التي توصف بها الذات نحو العلم والقدرة والحياة والكلام والارادة والسمع والبصر ، أما الصفات الفعلية كالخالق والرازق والمعادل ونحو ذلك من الصفات التي هي أفعال الله تعالى ، وهي محدثة من الصفات التي هي أفعال الله تعالى ، وهي محدثة وهي من صفات فعله تعالى ولم يكن موصوفا بها قبل وجود الفعل ، وليست الصفات هي الذات

ولا شيء غير الذات ، وهذا موقف المبتين للصفات .

أما موقف الماتريدي فهو يعارض القول بنفي الصفات ،
ويهدم الأساس الذي اعتمدوا عليه في ذلك وهو أن الإثبات يؤدي
إلى التشبيه ، ووجود قدماء مع الله تعالى ، وبين الماتريدي
يطلن هذا الرأي مبينا أن إثبات الصفات دليله السمع ، وهو
ما جاء به القرآن وسائر الكتب السماوية ، وما جاء على لسان الرسل .

ويدلل الماتريدي على أن إثبات الصفات لا يعني التشابه ،
لا خلاف وجود الله تعالى عن الخلق ، فالله موجود أزلي والخلق
حدث ، كما أن صفة الله تعالى ليس لها كيف ، ولا يجوز
السؤال عن كيفية صفاته تعالى إذ السؤال يعني أن له مثل وأن الله
له مثال ، والله واحد يجلب عن الأشياء والأمثال ، كما أن
التشابه لا يقع بالاشتراك في اللفظ ، انما يقع في التشابه بسين
الذاتين والفعلين .

وسيلك الماتريدي منهجا في إثبات الصفات ، يجمع بسين
طريقة التشبيه والتنزيه ، والنفي والإثبات ، إذ أن الأصل عندنا أن
للصفات ذاتية يوصف بها نحو العلم بالأشياء والقدرة عليها ، لكن
الوصف له منا انبا هو ما يحتمله وسعنا وتبلغه عبارتنا ، إذ سبيل
ذلك هو المعروف في الشاهد ، أي أنها وسيلة لعبارتنا عما يقرب

في أمهانا لا على أنها في الحقيقة صفاته وأسماءه وذلك يوجب التشابه في القول لا في الحقيقة ، ولذلك قرن اسمه أو صفته بحرف النفي ليتعالى عن الشبه وهذا معنى القول أن التوحيد اثبات ذات ضمن نفي ونفيا ضمن اثبات ، مثال ذلك نحن نقول عالم كالعالم والنفي بذلك عند الماتريدي لا يعني نفي الصفة ، بل نفي التشابه بين صفات الله وصفات المخلوقين والماتريدي بذلك يرى أن النفي المطلق يؤدي إلى تعطيل أي تعطيل الله عن صفاته ، والاثبات المطلق يؤدي إلى التشابه ، وأثر القول بالطريقة التي تجمع بين التشبيه والتنزيه ، وهي توافق المنهج القرآني في إثبات الصفات التي قد يوحي ظاهرها بالتشبيه ، مع إثبات أن ليس كمثل شئ .

وعن العلاقة بين الصفات والذات ، يرى الماتريدي أنه إذا نفينا عنه تعالى الصفات لم يجز القول بإثبات الذات ، إذ أنه لا سبيل إلى إثبات الذات غير تحقيق الصفات ، وهذا يشير إلى أن المهم عندنا هو إثبات الذات أما كون الصفات غير الذات أو هي الذات ، فلا يهتم كثيرا بهذا التدقيق والتفصيل ، قوله أنه يجوز أن يقال أن الله عالم بذاته قادر بذاته وكذلك في جميع صفاته الذاتية ، أي أن الصفات الذاتية ليست رابعة على الذات بل هي الذات ، لكن اتباعه من بعده يقولون أنه قد أثبت الصفات في أكثر من موضع ، وأن قوله هذا لا يعني نفي الصفة ، بل يعني مغايرة

صفات الله تعالى لصفات المخلوقين ، وعلى كل حال فإن
الماتريدي كان أقل المتكلمين خوفاً في تفصيلات البحث في الذات
الالهية وصفاتها ، والتي يعدد بعضها عن موقف السلف من التسليم
بالصفات كما وصف الله بها نفسه دون عميق البحث في سائل لاهيئة
للعقل بها ، فالمهم عنده كما سبق القول هو اثبات صفات الله
تعالى وهو بهذا كان أكثر المتكلمين قرباً من مقصد الشرع في البحث
في الصفات ، وإن لم يتحرر كلية من تلك المناقشات التي أثارها
المتكلمون حول الصفات ، وهل هي نفس الذات أم غير الذات .

أما بالنسبة لقدم الصفات وحدوها ، فلقد قال الماتريدي
بقدم كل الصفات الذاتية والفعلية ، وهو بهذا على خلاف قول
المعتزلة بحدوث الصفات ، وقول الأشاعرة بحدوث الصفات الفعلية
وقدم الصفات الذاتية ولا شك أن القول بحدوث صفات الله تعالى قد
أدى إلى القول بجواز وقوع الحوادث في ذات الله تعالى ، من حيث
لا يريد المعتزلة والأشاعرة ، ولم يصرح أحد منهم بهذا القول ،
ولقد أدرك الماتريدي فداحة التورط في القول بحدوث بعض صفات
الله تعالى ، ونتائج ذلك القول ، وقال بقدم كل الصفات ، ويعارض
مبدأ تقسيم الصفات إلى ذاتية ، وفعلية ويقول بوحدة الصفات
والتسوية بين صفات الذات وصفات الفعل ، وقد أدلة على قدم
الصفات ، منها ، أن الله لا يوصف بحدوث ، لأن الوصف بالغير
يوجب الحاجة إلى ذلك الغير ، والله قد وصف نفسه بصفات الأفعال ،

كما وصف نفسه بصفات الذات ، لذلك لا يوصف الله بصفات حادثة
يحققها له الغير فيوجب الحاجة اليه •

كما أن الوصف بالحادث يوجب التغير في ذات الله تعالى ،
فهل كان الله تعالى غير خالق ثم صار خالقا ، وهكذا القول ففى
الصفات الفعلية •

ولقد أرجع الماتريدى كل صفات الاعمال الى صفة التكوين وهى
عنده قديمة ، وغير المكون الحادث ، لذا ، فان قدم التكوين
لا يستلزم قدم المكون ، فالتكوين صفة أزلية قديمة ومتعلقاتها حادثة ،
كما فى صفات القدرة والعلم والارادة ، فانها قديمة ومتعلقاتها
حادثة •

ولقد تناول الماتريدى بعض الصفات بالشرح فأثبت صفة العلم
على أساس ما فى الخلق من اتساق واحكام ونظام وهذا دليل على أن
فاعله عالم به ، ودليل على علمه بكيفية الاشياء وما به بقاؤها وما شها
فالخلق بذلك دليل العلم •

وعلم الله تعالى محيط بكل شىء ، وهو لا يوصف بالعلم ففى
الخلق على غير الحال التى عليها الخلق لان وصفه بذلك يورث السى
وصفه بالجهل ، فلا يجوز أن يقال أنه يعلم من الساكن فى حال
السكون حركة أو السكون فى حال الحركة •

والله يعلم الجزئيات ولا يعنى ذلك حدوث تغيير فى علم الله
أو يعنى أن علم الله محدث ، فالعلم الالهى أزلى قديم ، وليس
علمه بالحال التى عليها الخلق علما متجددا ، وليس علما انفعاليا
أو تابعا للحال التى عليها الخلق ، متغيرا بتغيرها ، فالعلم
قديم ومتعلقاته حادثة .

أيضا من المسائل التى كثر الجدل حولها صفة الكلام الالهى ،
وهل القرآن قديم أم مخلوق ، ولقد اتفق الكل على أن لله تعالى
كلام واختلفوا فى طبيعة هذا الكلام هل هو محدث أم قديم .

يريد الماتريدى على القول بحدوث الكلام الالهى وخلق القرآن
أو يرى أن الله إذا وصف بالكلام أو الفعل فإنه يتعالى عن احتمال
التغير أو الزوال ، وتلك اشارة لحدث ، وصفات الله كلها قديمة .

وكلام الله تعالى ليس من جنس كلام البشر ، الذى هو من
حروف وأصوات ، أما كلام الله الذى هو موصوف به فى الازل ، فلا
يوصف بالحروف والهجاء ولا بالصوت ولا بشئ مما يوصف به كلام الخلق
بحال ، وما يقال هذا كلام الله إنما يقال على الموافقة والمجاز ،
أى أن الماتريدى يقصد بذلك الكلام النفس الذى هو بذات المتكلم
والذى يعبر عنه بهذه الالفاظ ، فهذه العبارات ليست بكلام
واجراؤها على اللسان ليس بتكلم ، بل هو عبارات عن الكلام ،
والكلام هو ما يتأدى بهذه الحروف ، وهو المعنى القائم بالنفس ،

غير أن هذه العبارات تسمى كلاما لدلالاتها على الكلام .

والماتريدي يقول بأن الله قد أسمع موسى عليه السلام كلامه ،
وهو الكلام النفس القائم بالذات بواسطة ، فالله قد أسمع موسى
كلامه النفس القديم ويرى الماتريدي أننا لا ندري كيف كان اسماع
الله كلامه لموسى سوى أنه أحدث ذلك كيف شاء .

وتحدث الماتريدي عن صفة الرؤية ، أي رؤية الله تعالى في
الآخرة ، فعارض أدلة المعتزلة في نفس الرؤية ، فلقد رد احتجاج
الكعبي بقوله تعالى " لا تدركه الابصار " فالادراك يعني الرؤية
والله قد امتدح ينفي الرؤية ، ويرد الماتريدي على ذلك بأن معنى
الادراك هو الاحاطة بالمحدود ، والله يتعالى عن وصف الحد ،
اذ الحد يعني النهاية ، أما الرؤية فلا تحيط بالمحدود ، بل هي
تقع على وجوه ، ولا يعلم حقيقة كل وجه من ذلك الا بالعلم بذلك
الوجه ، حتى اذا عبر بالرؤية صرف الى ذلك ، أما الادراك فهو
معنى الوقوف على حدود الشئ والحد يدرك الشئ ولا يرى به
كالقمر لا يدرك حدوده ، ولا سمعته ولا يحاط به ، ومع ذلك فهو
يرى بيقين .

ويحتد الماتريدي في أدلته في اثبات رؤية الله تعالى على
الأدلة السمعية ولا يقدم أدلة عقلية لاثبات الرؤية ، إنما يستخدم

الادلة العقلية للرد على دعوى الخصم ، فمن الآيات التي استدل بها على الرؤية قوله تعالى على لسان موسى " رب أرني أنظر إليك فلو كان لا يرى ولا يجوز رؤيته لكان منه جهل بربه ومن يجهله لا يحتمل أن يكون لرسالته أمينا ، ومن الاحاديث التي استدل بها ، قوله صلى الله عليه وسلم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر "

ويعارض الماتريدي التشبيه والتجسيم ، فهو يرى في الآيات التي قد توحى بالتجسيم أو التشبيه ، أنه يجب أن لا يفهم منها ما يفهم من اضافة ذلك الى الخلق وأنه يجب الوقف في ذلك والتسليم بما جاء به التنزيل دون تشبيه ، والاعتقاد بصحة التنزيل ، ولا نشتغل بكيفية أو البحث عنه مع اعتقاد أن الله ليس كمثله شيء ، وأنه ليس بجسم ولا شبيه .

ولقد عارض نزعة التجسيم والتشبيه ، خاصة من بين أصحاب الملل والاديان المخالفة للإسلام ، وأورد أدلتهم وقام بالرد عليها .

كذلك عارض القول بالمكان في حق الله تعالى انه هو خالق الامكنة ، وأن معنى اضافة الامكنة له تعالى كالقول بالاستواء على المرش ، لا يعنى تحقيق المكان أن يعنى اضافة كلية الاشياء اليه ، تخرج مخرج الوصف لله بالعلو والرفعة والتعظيم نحو قوله " له ملك السموات والارض " أما اضافة الخلق من الاشياء الى الله فانها تخرج مخرج الاختصاص والتعظيم ، لذلك الخاص على جنس جوهره

مثل قوله ناقة الله ، بيت الله ، فإضافة جزئيات الاشياء تخرج
مخرج التعظيم لتلك الجزئيات ، وإضافة كلية الاشياء الى الله
تخرج مخرج التعظيم لله ، وعلى هذا يكون اضافة المكان الى الله
لا يعنى تحقيق الوصف له بالمكان ، ثم لا يجوز أن يفهم من
إضافة المكان اليه ما يفهم من الخلق ، كما لم يفهم من قوله تلك
حدود الله ونور الله وبيت الله ونحوه ، فعلى ذلك لا يفهم من
قوله وسع كرسيه وغيره من الايات ما يفهم من الخلق ، لقوله
تعالى ليس كمثله شئ .

ثم يستدل الماتريدى بأن الإضافة الى الاشياء تختلف
 باختلاف المقصود بها ، وإن كان ظاهر المخرج واحدا فيقال جاء
الحق وجاء فلان ، ومعناها مختلف باختلاف المقصد من الإضافة ،
وأحق بهذا معنى الاستواء .

وهو يرى التسليم بالاستواء ، دون تحقيق كيفيته ، ويقيس
ذلك التسليم على أمر الرومية ، وعلى كل ما ثبت في التنزيل ويرى
أن الله قد امتحن الناس بالوقوف في أشياء ، كما جاء من تعسوت
الوعد والوعيد والحروف المقطعة فعلى ذلك يكون التسليم بالاستواء
دون البحث عن كيفيته .

أفعال الله تعالى

يرى الماتريدى أن العالم مخلوق لله تعالى هو الذى خلقه

وأوجد . ، والله هو الفاعل والعالم فعله له الخلق ، والامر ،
فالكل خلق الله تعالى ، وما في السموات والأرض عبده .

وفعل الله باختيار وليس بالطبع ، لان وجود الاتساق
والنظام في العالم يؤدي الى القول بالاختيار كذلك اليجاد والعدم
لا يكون الا من مختار ، وكذلك فعل العالم من لا شيء فعل اختيار ،
اما في الطبع فلا يتأتى منه ذلك .

ولكن ما هي حقيقة ذلك الفعل الالهي وما هي حدوده ؟ ،
وهل الله فاعل مختار وليس يجب عليه شيء ؟ وهل هناك غرض في
أفعال الله تعالى ، وعلة لخلقه للعالم أم لا ؟ تلك موضوعات قد
ثار حولها الجدل والخلاف وأرتبطت بمسائل أخرى كالعدل والحكمة
واللطف والواجب والمعرض ، والثواب ، والعقاب ، وفيما يلي تعرض
لآراء الماتريدي حول بعض هذه الموضوعات .

١- ابطال القول بالاصح

تقول المعتزلة بفعل الله الاصلح لعباده في الدين وهو
التمثل في اللطف ، ويقولون بوجوب فعل الله لذلك ، ومعنى
اللطف هو التكين من التكليف . وعدم فعله ، يعد نقضا
للتكليف ويؤثر في حكمة المكلف .

يرد الماتريدي على قول المعتزلة بفعل الله الاصلح لعباده

في الدين ، بأن الله يختص برحمته من يشاء وهذا يهدم قول
المعتزلة ، واستدل بآيات كثيرة في هذا الشأن ، منها قوله
تعالى " والله يختص برحمته من يشاء " ان الآية تنقض على
المعتزلة قولهم ان على الله ان يعطي الكل الاصلاح في الدين في
كل وقت وزمان ، فلو كان عليه ذلك لم يكن للاختصاص معنى ولا وجه -
كذلك ولاية الله للذين آمنوا نقوله تعالى والله ولي الذين آمنوا ،
تدل على ان كان من الله الى الذين آمنوا يعني لم يكن منه الى
الذين كفروا به .

ويستدل الماتريدي في ابطال الاصلاح بالدعاء وقد أمرنا به ،
وهو يكون عند الحاجة والمعجز ، والدعاء والسؤال من الله تعالى
اللهم أعصنا وأصلح ديننا ، فلو كان الله اعطاهم ذلك كله ، ولم
يبق في مقدوره ما هو صلاح لهم ، لم يكن للسؤال معنى ، وفي هذا
رد على قول المعتزلة بأن الله قد اعطى لعباده ما هو اصلح لهم في
الدين .

٢ - علة الخلق

يتضح موقف الماتريدي من السؤال عن علة الخلق في تأكيد عدم
خلو الخلق من الحكمة محاولا أن يبين مظاهر تلك الحكمة ، فيبين أن
الله لم يخلق العالم للفناء ، ولكن خلقه للعواقب ، وأعمال الله
لا تخرج عن الحكمة ، لان من عرف الله حق المعرفة ، وعلم غناه

وسلطانه ، ثم قدرته وملكه في أن له الخلق والامر عرف أن فعله لا يجوز أن يخرج عن الحكمة إذ هو حكيم بذاته ، عليم غسني بذاته ، والذي به الخروج عن الحكمة في الشاهد ويبحث صاحبه عليه ، جهله أو حاجة وهما منفيان عن الله ، فثبت أن فعله غير خارج عن الحكمة ويلزم القول بالحكمة في أفعاله تعالى ، وإن عجزت عقول حكماء العالم عن إدراكها لخروج وجه الحكمة عن نهاية قسوة عقولهم .

والماتريدي يحاول قصر البحث في علة الخلق في النظر في أحوال الخلق وتوخي حكماء البشر الحكمة في أفعالهم ، وكذلك النظر في حكمة الامر والنهي وما يلحقهما من الوعد والوعيد ، وما جاء على لسان الرسل بهما دليل كان يلزم القول بمظيم الحكمة فيهما ، ولو قصرت عقولنا على الوقوف على ذلك ، وينه الى أن موقف العقل عند هذا الحد ، لا يعنى تعطيله عن النفع ، بل مثله في ذلك التوقف مثل سائر الجوارح التي اذا ترك استعمالها لم تتعطل منافعها ، بسبب ترك الاستعمال .

وخلاصة القول بأن فعل الله تعالى عند الماتريدي لا يخلو من الحكمة ، لكنه يخالف قول المعتزلة في وجوب الاصلح على الله ، كعلة للخلق ، وإن كان فعل الله لا يخلو عن الحكمة فإنه أيضا لا يجب على الله شيء ، وهو بهذا يخالف قول المعتزلة في وجوب

• الحكمة على الله تعالى •

٣ - حكمة الامر والنهي

يرى الماتريدي أن الحكمة في معرفة الامر والنهي معرفة الأمر الناهي ، والله قد خسر البشر معرفة ذلك ولم يجز اخلاء الخلق عن معرفة ذلك فيعبد خلقه عتاثا ثم ان عدم الحكمة في الامر والنهي فيه زوال التكليف ويتعارض مع حكمة الله تعالى ، اذ ان كل بان شيئا للنقض لا غير فهو عايب غير حكيم ، ولولا الوعد والوعيد لذهب نفع الائتمار وضرر العصيان ، ولم يكن لمن خلق في فعلهم نفع ، واذا لم يكن للمؤمن نفع ولا للمعاصي ضرر يطل معنى الامر والنهي ، اذ ليس لنفع الامر الناهي ، فلذلك لزم القول بالوعد والوعيد في الحكمة .

ويرى الماتريدي عدم جواز الخلف في الوعد والوعيد فهو يرى ان الكفر قبح لمينه لا يجوز العفو عنه ، لان في العفو عنه تسوية بسين الولي العدو ، ومن يسمي بينهما فليس بحكيم ، ثم ان العفو عن الكافر في غير موضع العفو ، اذ هو منكر للنعم .

وما ذهب اليه الماتريدي من لزوم الحكمة في الوعد والوعيد والثواب والعقاب ، يوافق ما قال به المعتزلة الا أنه يختلف مع المعتزلة في قولهم بأن الثواب والعقاب استحقاق وليس فضلا ، وانهما واجبان على الله ، أما الماتريدي فانه يرى أن الثواب فضل من الله تعالى والعقاب عدل ، ولا يجب على الله شيء .

٤ - الحكمة والعدل

يرى الماتريدي أن معنى العدل وضع الشيء في موضعه ، وهذا يعني الاصابة في الامور ، وهذا معنى الحكمة ، والماتريدي يوحد بين معنى العدل ومعنى الحكمة ، وهما ليسا واجهان على الله .

والماتريدي يرى أن العدل ليس هو ضد الظلم وقد استدل في ذلك بقوله تعالى وهم برسمهم يعدلون فهو ليس ضد الجور ، ولكن بمعنى التسوية أي يسوون بين رسمهم وبين الاصنام في العبادة .

والماتريدي ينسب كل الافعال الحسن والقبح منها الى الله ، وأنه لا يجب عليه شيء ، لكنه يرى أنه ليس هناك فعل حسن مطلق أو شر مطلق ، اذ الاصل أن الجور والسنة قبيحان وأن العدل والحكمة حسنان في الجملة لكن شيئاً واحداً قد يكون حكمة في حال ، سفها في حال جوراً في حال ، عدلاً في حال ، وإذا ثبت حسن الحكمة في الجملة والعدل ، وقبح السفه والجور ، ولزم وصف الله تعالى في كل فعل خلقه في أقل ما يوصف بأنه حكيم وعدل أو فضيل واحسان ، من حيث ثبت أنه جواد كريم غني حلیم ، ويطل أن يلحقه وصف الجور والسفه لما كان سببهما الجهل والحاجة ، كذلك فان خلق الشر للانتفاع به من وجوه ، كالموعظة أو التذكير بالنعمة ، وهو يرى بذلك عدم خلو الفعل من الحكمة ، وأنه يجوز خلق ما لا ينتفع به ، وأنه

لا يوصف لذلك بالظلم ، لخلق ما لا ينتفع ، لان حكمة خلق الشر
خفى على العقل .

ويخفى الماتريدي في غنى وصف فعل الله تعالى بالظلم ،
وذلك لان ذلك الوصف قبيح بالهداهة الفعلية ، ومحال اضافة ذلك
الى الله تعالى ، والا فلا يؤمن بوعده ولا يخبره ولا وعده ، وايضا
ان الذى يدعوا الى فعل الظلم الحاجة والجهل ، والله يتعالى عن
الامرين ، لذا لا يوصف فعله بالظلم او السفه او الكذب .

رابعا : خلق أفعال العباد

احتلت مشكلة خلق الاعمال مكانا بارزا في الفكر الاسلامي ،
ونار حولها الكثير من الجدل والخلاف ، وذلك لان هذه المشكلة
يكتنفها الكثير من الصعوبات ، اذ كيف يمكن التوفيق بين محاسبة
الانسان على عمله ، وبين وجوده قوة قادرة على كل شئ ، تسيطر
على الكون وعلى أفعال الانسان ، وسنبين موقف الماتريدي من
هذه المشكلة .

معارضته للجبرية

يعارض الماتريدي موقف الجبرية ، الذين يضيفون كل الاعمال
الى الله ، ومنها أفعال العباد ، ويبين أن تحقيق الفعل للعباد
لازم من جهة السمع والعقل والضرورة ، أما السمع ، نحو قوله تعالى

" اعملوا ما شئتم " وغير ذلك من الآيات التي أثبتت للعباد أسماء العمال ولفعلهم أسماء الفعل ، بالامر والنهي والوعد والوعيد ونفى ذلك رد على المجبرة ، لانهم لا يجعلون للعباد في أفعالهم صنعا ، ويجعلون حقيقة الأفعال من الله ، ويرى أن هذه الأفعال تضاف الى الله من جهة الخلق ، بأن خلقها على ما هي عليه ، وأوجد لها بعد أن لم تكن ، وتضاف للخلق على ما كسبوها وفعلوها ، وأيضا مما ييطل قول الجبرية ، أنه محال الامر والنهي بما لا فعل فيه للأمور والنهي .

أما العقل فان في الفعل قبيح أن يضاف الى الله الطاعة والمعصية ، وأن يكون هو الأمور والنهي والثاب والمعاقب ، فيظل أن يكون الفعل من هذه الوجوه له ، وأيضا أن الله وعد بالثواب لمن أطاعه في الدنيا والعقاب لمن عصاه ، ولو كانا فعله ، لكان هو المجزى بما ذكر ، ثم أنه محال أن يأمر أحد نفسه ومحال تسميته الله عاصيا جائرا ، وهي تسمية الذين أمرهم ونهاهم ، فاذا صارت هذه الأسماء له صار هو العبد والرب .

ومن جهة الضرورة ، فما يعلم كل واحد من نفسه أنه مختار لما يفعله ، وأنه فاعل كاسب ، ويرى الماتريدي أن انكار ذلك انكسار للضرورة ، وفي رأيه أنه لا يقول بالجبر الا معاند مكابر .

٢ - معارضته للقدرية

وكما عارض الماتريدي آراء القائلين بالجبر المطلق فهو يعارض القائلين بنسبة الأفعال للعباد ، وأن العبد يخلق فعله ، ولا دخل الله في خلق أفعال العباد .

ويرى الماتريدي أن المعتزلة في إضافتها لأفعال إلى العباد ، قد أضفت بذلك معنى الخلق للعباد وهو ما يتفرد به الله تعالى ، إذ فعل الله هو الأبداع والإخراج من العدم إلى الوجود ، وهذا المعنى صيرته المعتزلة إلى فعل العبد .

والمعتزلة في لآيهم في إضافتها الفعل للعباد قد جعلت خالقين مع الله ، فقولهم يؤدي إلى نقض التوحيد .

ولقد رد الماتريدي على اعتراضات المعتزلة على القائلين بنسبة الأفعال إلى الله ، وفصل القول فيها وليس معنى ذلك أن الماتريدي يقول بالجبر ، بل لقد سبق معارضته للجبر ، وها هو يعارض القائلين بنسبة الفعل للعبد ، ما هي حقيقة موقفه .

٣ - قول الماتريدي بالكسب

يقول الماتريدي بأن أفعال العباد هي من الله من حيث الخلق والإيجاد ، وهي مكسوبة للعباد ، من حيث إضافتها إليهم ، ودليل إضافتها إلى الله خلقه وإلى العبد كسبه ، فطريق إضافتها

الى الله غير طغرىق اضافتها الى العبد ، فهى تضاف الى الله
حقىقة والى العبد على سبىل المجاز ، وهى هذا يفرق الماترىدى
بىن الخلق والكسب ، وىرى انه لا تعارض بىن الخلق والكسب ،
وقد أخبر الله تعالى انه هو المنفرد بخلق الخلائق ، فثبت أن
الافعال من الله من جهة الخلق .

وىرى الماترىدى أن القول بالكسب لا يوقع تشابه فى الخلق ،
ولا يوجب الشركة بىن الله والعبد ، لانه لا يتحقق من العباد
الفعل من الوجه الذى يتحقق من الله ، ويستدل ، الماترىدى على
ذلك بأنه يضاف الملك الى الله تعالى والى الخلق ، ثم لا يقع فى
ذلك اشتراك لانه من الوجه الذى يضاف الى الله تعالى يكون من جهة
التحقق ، والوجه الذى يضاف الى العبد يكون من جهة المجاز ،
فكذلك اضافة الافعال الى الله تعالى والى العبد لا توجب الشركة ،
لاختلاف الجهتين .

والقول بالكسب فى نظر الماترىدى هو القول العدل اذ فىسه
تحقيق القول بالامرین ، لىكون الله موصوفا بما وصف به نفسه مجمودا
كما قال خالق كل شىء ولىكون عد لا متفضلا وما ربك بظلام
للعبید ، أى وسط بىن القول بالقدرة الالهية ، ومسئولية الانسان
على عمله .

والكسب عند الماترىدى يعنى انه للعبد قدرة ووجود القدرة

يوجب الفعل ، وعلى أساس هذا الاختيار والقصد يخلق الله القدرة للفعل ، وعليه تكون نتيجة الفعل ، وهذا يمثل أثر القدرة الإنسانية لا في أصل الفعل ، وهي الخلق والايجاد / بل في وصف الفعل وكونه طاعة ومعصية .

ويقدم الماتريدي أدلة كثيرة على الكسب ، منها أن هناك أفعال من العباد لا تبلغها أوهامهم ولا تقدرها عقولهم ، وأفعال ينتهي إليها قصدهم وتبلغها عقولهم ، والفعل الأول كإخراج الشئ من العدم والوجود ، وليس هذا باستطاعة العباد ، والفعل الثاني كالتحرك والسكون ، وهذا ما يدخل في استطاعة العبد .

وأيضاً ما يثبت عدم إضافة الأفعال للعباد خروج أفعالهم على غير علمهم وقصدهم وهذا يثبت أنها ليست لهم .

وقول الماتريدي بالتأكيد على خلق الله لأفعال العباد ، لا يعني قوله بالجبر والثناء الاختيار عن الإنسان وعدم قدرته ومثوليته عن الفعل ، بل هو يقول بقدرة العبد هي الكسب ، وأن الفعل يضاف إلى الله من جهة الخلق وللعبد من جهة الكسب ، وعلى هذا فلا خلاف بين الماتريدي والمعتزلة في أن للعبد قوّة هي متعلّقة بالله ، أم مستقلة ، والماتريدي يسمي قدرة العبد كسب ، وهي متعلّقة بالله أما المعتزلة فتسميها خلق وهي مستقلة عن الله .

ولكن لنا أن نتساءل عن هذه القدرة التي يضيفها الماتريدى للعبد ، ما هي طبيعتها ، وهل هي مع الفعل أم متقدمة ، وهل هي تصلح للضدين أم لا تصلح ، وهذا ما سوف نتناوله فيما يلي :

القدرة الانسانية

يقسم الماتريدى القدرة الانسانية الى قسمين : أحدهما قدرة أسباب ، وهي عبارة عن سلامة الاسباب وصحة الآلات وهي تتقدم الفعل ، وحقيقتها أنها ليست مجهزة للأفعال ، وإن كانت الأفعال لا تتم إلا بها والثانية قدرة أفعال ، وهي معنى لا يقدر على تيسير حادثة بشيء يصار إليه سوى أنه ليس إلا للفعل ، ولا يجوز وجودها بحال إلا ويقع بها الفعل .

وقدرة الأفعال غير قدرة الأسباب ، فإن استطاعة الأسباب تكون موجودة مع عدم الفعل ، أما استطاعة الأفعال لا تكون إلا إذا كان الفعل ، واستطاعة الأسباب ضرورة لصحة التكليف ، لأنها سبيل تحقيق التكليف أما استطاعة الأفعال فليست ضرورة لصحة التكليف إذ يجوز التكليف بدونها ، ويستدل على ذلك بقوله تعالى والله على الناس حج البيت لمن استطاع إليه سبيلا ومعلوم أنه لا سبيل إلى حقيقة الأفعال حتى يجد الزاد والراحلة ، ولو كان لا يجب إلا بوجود حقيقة القدرة (قدرة الأفعال) لم يكن يلزم أحد ذلك ، إذ قدرة الأفعال هي التي تحدث على حدوث الأوقات ، والحج غير واجب

حتى ترد هي .

والقدرة تحدث مع الفعل ، فهي مقارنة له ولا تسبقه ، وهذا خلاف رأى المعتزلة الذين يرون أنها تتقدم الفعل وهي موجهة له ، ولقد رد الماتريدي على أقوالهم في ذلك ، ويرى أنها مع الفعل ، لان القدرة عرض والاعراض لا تبقى وقتين ، فالقدرة لا تبقى وقتين ولو كانت قبل الفعل لكانت معدومة وقت الفعل ، لانها لا تبقى وقتين .

ثم ان وجود القدرة قبل الفعل ولا يكون فعل فوجودها وقت الفعل وعدمها سواء ، وفي ذلك لزوم القول بالفعل بلا قدرة عليه ، أو يجعل القدرة مع الفعل وقول المعتزلة بتقدم القدرة يعنى القول بوجود الفعل بلا قدرة عليه .

ويرى الماتريدي أن القول بتقدم القدرة على الفعل معناه الغنى عن الله ، والله قد جعل الخلق جميعا فقرا اليه وهو الغنى الحميد ، لذا لم يجز أن يقع الغنى عنه ، لان الاصل هو العبد الماتريدي أنه اذا كانت القدرة لا تبقى ، تنزل حاجة البقاء ، والفعل ليس بوجوده ، فيصير غنيا عن الله قبل كونه ، وهذا قبح في العقل .

وهكذا يؤكد الماتريدي على مقارنة القدرة للفعل وذلك تأكيد لرأيه في تعلق قدرة العبد بقدرة الله وقدرة العبد كما سبق القول متمثلة في قصده واختياره للفعل والله يخلق للعبد القدرة لتنفيذ

الفعل الذى قصد اليه واختاره العبد ، فهى ليست مستقلة عن الله ، وهى متجددة تحدث بحدوث الفعل ومعه .

ولكن هل تصلح القدرة للضدين ، أى تصلح قدرة واحدة للايمان والكفر ، للطاعة والمعصية ، ولقد اختلف فى القول بصلاحيّة القدرة على الضدين ، وأساس هذا الخلاف يرجع فى جانب كبير منه الى الخلاف فى كون القدرة مع الفعل أو متقدمة على الفعل ، فالذين قالوا بمقارنتها للفعل لا يقولون بصلاحيّتها للضدين ، أما القائلين بتقدمها على الفعل ، يقولون بصلاحيّتها للضدين ، ولا خلاف بين الفريقين فى القول بتقدم قدرة الاسباب على الفعل وصلاحيّتها للضدين .

والنسبة للماترىدى فلم يهتم كثيرا بالاعتراض على صلاحية القدرة للفعل ، لكنه اهتم كثيرا باثبات مقارنة القدرة للضدين ، وهذا يعنى ميله الى القول بعدم صلاحية القدرة للضدين ، لان القدرة ، عند ، ليست قبل الفعل موجودة ، وانما تحدث تبعاً للقصد حال الفعل ، ووجود القدرة حال الفعل تبعاً للقصد والاختيار يجعلها غير صالحة للضدين ، اذ أنه لا اختيار حال حدوث القدرة مع الفعل لانها تحدث تبعاً لما تم اختياره والقصد اليه ، والعزم عليه وعلى ذلك يمكن القول بأن الارادة التى هى قبل الفعل صالحة لارادة الضدين ، لانها تملك الاختيار ، أما القدرة وان كانت تابعة

للإرادة ، إلا أن تهيئتها تجيء بعد ما نتيجة للعزم والتصميم
على الفعل ، ولا يلزم من أن تكون الإرادة صالحة للضدين أن
تكون القدرة كذلك ، لذلك فإن القول بصلاحية القدرة للضدين
لا يتفق مع رأى الماتريدي الذي يقول بمقارنة القدرة للعقل ، وأنها
تحدث حال الفعل ولا اختيار حال الفعل ، بل هي تحدث تبعاً
لما تم اختياره .

وعلى هذا فبالرغم من توقف الماتريدي في القول بصلاحية
القدرة للضدين أو عدم صلاحيتها ، فإنا نرجح ميل الماتريدي إلى
القول بعدم صلاحيتها للضدين لأن هذا أكثر اتساقاً مع رأيه في
كون القدرة مع الفعل .

رأى الماتريدي في التكليف بما لا يطاق

ارتبطت مسألة تقدم القدرة أو مقارنتها للفعل وصلاحيتها
للضدين أو عدم صلاحيتها بمسألة التكليف فربط الماتريدي بين قول
المعتزلة بتقدم القدرة وبين التكليف بما لا يطاق ، وربط القاضى
بعدم الجار بين القول بمقارنة القدرة وبين التكليف بما لا يطاق .

ولا خلاف في القول بأن الله لم يكلف الناس ما لا يطيقون ،
ولكن الخلاف في القول ، هل يجوز لله تعالى أن يكلف عباده
بما لا يريد وجوده لكونه مما لا لذاته ، فهذا ما اختلف فيه ،

فجوزه الاشعري ، ومنعه المعتزلة ، أما ما يمتنع بالغير ، ينسأ
على أن الله تعالى علم خلاقه أو أراد خلاقه ، كإيمان الكافر وطاعة
العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به .

يرى الماتريدي على القائلين بجواز تكليف ما لا يطاق
محتجين بقوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وأنه لو لم يكن
جائزا لما صح الاستعانة منه .

ويرد الماتريدي بأن معنى هذه الآية أن لا تحملنا أمر
يشدد علينا حمله ، وليس أنهم خافوا أن يحملهم أمر لا يحتمل ومنعهم ،
و جاز أن يكون ما لا طاقة لنا به أي لا تحملنا أمرا تهلك فيه طاقتنا
لا أن يحملوا أمرا لا يطيقونه ، وهذه التفسيرات تعمسني أن
الماتريدي يرى أن التحميل غير التكليف .

ولقد جدد الماتريدي نوقته من القول بجواز تكليف ما لا يطاق
فيقول " فإن سئلنا عن التكليف ، أكون فيما لا يطاق ، فجوابنا أنه
فيما منعنا عنه فلا ، وفيما لم نمنع وضيعنا يشغلنا قبلي ، ثم الكافر
بما أعطى من القوة فاذا ضيع لم يكن تكليف ما لا يطاق " أي أنه
لا يجوز تكليف ما لا يطاق في رأيه .

كذلك الدنيا في رأيه دار محنة وابتلاء ، وأن البشر خلق
للمحنة والابتلاء ، والقول بتكليف ما لا يطاق يسقط المحنة والابتلاء .

لان الابتلاء لا يتحقق الا فيما يفعله العبد باختياره فيتاب عليه او يتركه فيعاقب عليه ، فاذا كان بحال لا يكون وجود الفعل منه ، كان مجبورا على ترك الفعل ، فيكون معذورا في الامتناع ، فلا يتحقق الابتلاء .

التحسين والتقبيح والوجوب العقلي

يقسم الماتريدي الحسن والقبح الى ما حسن وقبح في الطبع ، والى ما حسن وقبح في العقل ، فالطبع يرغب فيما يتلذذ او يشتهي وان لم يكن في نفسه حسن ، اما حسن العقل ، فلا يحسن الا ما ثبت حسنه بنفسه او للاحرة ، والعقل لا ينفر الا عما هو قبيح في نفسه وما حسن في العقل ثابت لا يتغير من حال الى حال بينما في الطبع يتغير من حال الى حال .

والله اختص التكليف بأصحاب العقول ، اذ العقل يسرى صاحبه على حقيقة ما عليه الشئ ، والطبع لا يوضح ذلك ، والتكليف يقع على كراهية العقل لا على كراهية الطبع ، وذلك لان كراهية العقل كراهية اختيار وكذلك رغبة العقل رغبة اختيار ، وفيها تجري الكلفة على اختيار العقل لا على اختيار الطبع بما يميل الى الالذ وينفر عن الضار .

والعقل الذي هو مناط التكليف يدرك الحسن والقبح فسي

الافعال ، والسمع جاء موافقا له ، فان الله تعالى خلق البشر
للمحنة بما جعلهم اهل تمييز وعلم بالمحمود من الامور والمذموم ،
وجعل ما يذم قبيحا في عقولهم وما يحمده حسنا ، والرسول لم يدعوا
الخلق الى ما يستثقله ، عقل او طبع ، بل كانوا يدعونهم الى
ما يخف ويسهل على الطبع ، والعقل ، فلا تعارض بين السمع
والعقل ، والسمع قد جاء موافقا للعقل واحكامه ، ولقد اكسب
الماتريدي على هذه الموافقة ، في تعريفه للفواحيش بأنها ما قبح في
العقل والسمع ، وكذلك قوله تعالى " يا مرون بالمنكر اى ما تنكره
العقول وهو الشرك بالله ، وينهون عن المعروف اى يشهون عما
تعرفه العقول وتستحسنه وهو التوحيد ، وعلى هذا فالماتريدي يقول
بقدره معرفة العقل لحسن وقبح الاشياء ، واذا كان العقل قادرا
على الوصول الى معرفة الله ، ومعرفة الحسن والقبح في الاشياء ،
فهل يوجب العقل حكما تكليفيا قبل ورود الشرع ؟

يقول الماتريدي يلزم معرفة الله وشكره بالعقل وذلك لما
اسداه من نعم العقل ، ولا يجوز في العقل اسداء هذه النعم الا
ما لا يعرفها ، فليزعم بالعقل معرفة النعم ، ويقول ايضا بوجوب
الامر والنهي بضرورة العقل ، فلقد حسن في العقول الصدق والعدل
وقبح منها الجور والكذب ، فتكون العقول بذلك آمرة بكسب ما يعلى
شرف من رزق ، وناهية عما فيه هوان صاحبها فيجب الامر والنهي

بضرورة العقل ، ثم الثواب ليتم الترامة لمن أختار سبيلها والقياس
بمخائنها ، أو العقاب لمن أضر هواه على إغارة العقل .

ولقد سبق الإشارة إلى قول الماتريدي بأن الله قد فطر
الناس على معرفة وحدانيته بما ركب فيهم من عقول ودلائل ، مما
لو تفكروا فيها لوصلوا إلى معرفة الله وليس للناس على الله حجة ولو
لم يبعث رسولا .

فالعقل بذلك كما يرى الماتريدي أنه يعرف بها حسن
الأمور وتبجحها وشكر النعم ، لكن الموجب في الحقيقة هو الله
لكن بواسطة العقل ، والعقل آلة لوجوب المعرفة ، لكن الموجب
هو الله ، كما أن الرسول معرف للواجب لا موجب بل الموجب هو
الله تعالى وهذا ما يفرق بين معنى الوجوب العقلي عند الماتريدي
ومعنى الوجوب عند المعتزلة ، الذين وسعوا دائرة الوجوب
العقلي ، فشملت الوجوب على الله فعل الإصلاح لعباده ووجوب
الرزق والثواب والعقاب ، فالعقل بذلك هو الذي يوجب على الله
تعالى ، ويكون العقل بذلك هو الموجب لا الله تعالى ، وعند
الماتريدي أنه لا يجب على الله شيء فإرسال الرسل منه من الله
وفضل ومعرفة الله واجبة عنه بالعقل أي بسبب العقل ، وأن العقل
يدل إجماليا على الله ، أما التفصيل فعن طريق الرسل .

خلق الله الهداية والخذلان

يرى الماتريدي أن الله خلق الهداية في قلوب عباده ،
والاضلال يعنى أن الله خلق الضلال في قلوب أهل الضلال ،
والتوفيق هو خلق قدرة الطاعة ، والخذلان هو خلق قدرة المعصية ،
وهما ينسبان الى الله ، وهو بهذا يخالف رأى المعتزلة فى أن
يعنى الهداية من الله يهتدى البيان والارشاد والدلالة ، وأن
الاضلال يعنى التسمية أى بأن يسمى الضلال ضلالا ، أو يعنى
جزاء أهل الضلال . والتوفيق فى رأيهم هو اظهار الله الايات
فى خلقه الدالة على وحدانيته ، والخذلان لا يتصور أن يضاف الى
الله تعالى بمعنى الاضلال والاعتراف للعبد ، اذ ذلك يطمس
التكليف .

ويحاول الماتريدي ابطال مفاهيم المعتزلة فى معنى الهداية
والتوفيق والاضلال والخذلان ، فيعارض قول المعتزلة بأن معنى
الهداية البيان فى قوله تعالى أهدنا الصراط المستقيم ، يثبت
أن الهدى ليس لكل وأنه ليس على ما فهمت المعتزلة أنه البيان ،
لان البيان كان لكل للذين أنعم عليهم والذين غضب عليهم ورأى
أن الهدى المضاف الى الله يعنى خلق الله الهدى فى قلوب
عباده المؤمنين ، وهذا الموقف يرجع الى مسألة خلق الله لأفعال
العباد ، اذ أن أفعال العباد كما يرى الماتريدي مخلوقة لله ،

أما المعتزلة فهي تنسب الأفعال للعباد ، ومن هنا يرى
الماتريدي لأفعل للعبد في خلق الهداية ، فهي ترجع إلى الله
في التوفيق والمعصية وخلق الاهتداء ، وما بينه لهم أو أمرهم به
ورغبتهم فيه وذلك على يد رسوله ، لأن الأفعال عند منسوبة إلى
الله ، أما المعتزلة فإنهم يقصرون معنى الهداية على البيان
والدلالة ، ولا يضيفون خلق فعل الهداية أو الخذلان إلى الله ،
بل فعل الهداية أو الضلال منسوب إلى العبد ، وأساس قولهم
أنهم ينسبون الأفعال إلى العباد ، ويقولون بفعل الله للأصلح
لعباده في الدين وأن البيان كان للكل .

الارادة

اتفق المسلمون على أن الله تعالى مريد ، لكنهم اختلفوا
في معنى ذلك ، فهل معنى مريد أنه غير مغلوب أو مكره ، أو معنى
أنه عالم بأفعاله وأنه أمر غيره بها أي أن الإرادة عند هؤلاء تعني
العلم والأمر ، أم إنها صفة زائدة على العلم ، وذلك لحصول
أفعاله تعالى في أوقات معينة وذلك يستدعي مخصصا ، والارادة
بذلك تكون هي الصفة المخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع والمعنى
الأول قال به المعتزلة ، والثاني قال به الأشاعرة .

ويعارض الماتريدي التوحيد بين الإرادة والأمر لاختلاف
معنى الأمر ، وقدم أدلة كثيرة على اختلاف معناهما والفرقة بينهما ،

منها أن الله أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه ، ثم منع عنه
بالبدل دل على أن الأمر غير حقيقة الإرادة ، وأيضا أمر الكافر
بالتمية ، ولم يكن من الذين أراد الله أن يهديهم أو يخفف
عنهم ، كذلك عارض القول بأن الإرادة تعنى المحبة أو الرضى ،
لأنها لا تجوز أن تكون كذلك ، فلا يجوز القول بأن الله يحب
أبليس والكفر والقاذورات وأن أراد كونهم .

ويرى الماتريدي أن معنى أنها صفة فعل كل فاعل يخرج
على غير سهو أو غفلة ولا طبع ، بل يخرج على الاختيار ، فهى
تعنى عدم الغلبة والاكراه ، وهى لازمة لتحقيق الفعل ، فهى
التي يكون بها العقل ، وهى مع الفعل وليست سابقة عليه ،
والإرادة التي يوصف بها الله تعالى إرادة حقيقية بها يكون الفعل
ويتحقق على الوجه الذى أراد ، أما ما عدا ذلك من الإرادة
فهو تمنى والتي تكون عند الإنسان ، وقد تكون ولا يكون الفعل ،
فإرادة الله تقال على الحقيقة إذ بها الفعل فأرادته وفعله متلازمان ،
فما أراد أن يفعل ففعل ، وما فعله فقد أراد ، أما إرادة العبد
فهى تقال على المجاز وليس على الحقيقة وهى التمنى ، ولا تعنى
تحقيق الفعل .

وإرادة الله شاملة لكل أعمال العباد من طاعة ومعصية ،
وليس فى هذا ظلم للعباد أو إبطال للتكليف إذ يرى الماتريدي أن

ارادة الله غيب لا يصل الى أنها متعلقة بالأمر أو بغيره ، لهذا لا يجوز الاحتجاج بها وعلى الانسان أن يمثل للأمر الذى أمره الله ، دون الالتفات الى أنه مراد الله أو غير مراده ، لأنه غيب لا يدى هل أراد الله منه ذلك الفعل أو لم يرد ، لكنه يسدى أن الله قد أمر بفعل الداعة واجتنب المعصية ، فعليه أن يقدم على الطاعة ويجتنب المعصية .

كذلك فان الماترى يرى أن تعلق ارادة الله بالمعصية لا يوجبها من العبد ولا يسلب العبد اختياره فيها ، قياسا على العلم ، فكما أن العلم لا يؤثر فى الابداد ولا يطل التكليف ، فكذلك الارادة لا تؤثر فى الابداد ، بل هى تخصيص الحدوث ولا تهطل التكليف كالعلم .

ويرى الماترى ايجاب القول بارادة الله فى كل شىء ، لان فى ذلك ايجاب القول بخلق الاعمال ولقد أخبر الله أنه يريد هداية قوم بأفعالهم بهدايته واضلال قوم يجعل قلوبهم ضيقة حرجة ، فارادة الله تعالى شاملة للهدى وللضلال . ويقدم أدلة كثيرة على شمول الارادة الالهية لكل ما يحدث فى الكون ، ومنها أفعال العباد ، فالقول القدرة الالهية المطلقة الالهية ، وأن نسبة القدرة أو الدادة للعبد يودى الى نقص كمال الالهية ، الا أن هذا لا يعنى فى نظر الماترى الجبر وسلب العباد اختيارهم ، بل هو

يربط بين علم الله الازلى بما سيكون من العبد من اختيار الكفر أو
الايمان ، وبين خلقه وارادته للكفر والايمان وفقا لعلمه السابق بما
سوف يختاره العبد .

القضاء والقدر

يرتبط القضاء والقدر بمفهوم الله وخلق وقدرته ، ولقسيد
اختلفت مواقف أهل السنة والمعتزلة في مسألة القضاء والقدر ، وذلك
لاختلافهم في نسبة الافعال ، فأهل السنة ينسبونها الى الله ،
والقضاء والقدر فرع من أصل هو نسبة خلق الافعال الى الله
عندهم ، أما المعتزلة فانهم ينسبون الافعال الى العباد لهذا
اجمعوا على أن الله لم يخلق الكفر والمعاصي ولا شيئا من أفعال
غيره ، وأن الله جعل الايمان حسنا ، والكفر قبيحا ، ومعنى هذا
لأنه جعل التسمية للايمان والحكم بأنه حسن والتسمية للكفر والحكم
بأنه قبيح ، وعلى هذا فالمعتزلة تقول بأن الله لم يخلق المعاصي ،
ولم يقض بها ولم يأمر بها . أما أهل السنة فيرون أن الله قضى
المعاصي وقدرها بأن خلقها وكتبها وأخبر عن كونها .

والماتريدي يقول بقول أهل السنة ويعارض رأى المعتزلة ،
ويرد على احتجاجهم بعدم اضافة الشرور الى الله ، فيذكر الماتريدي
أن الشرور لا تضاف الشرور الى الله باطلاق ، وذلك لان الاضافة
تخرج مخرج دعوى الامر او اضافة انعام ، وليس في ذلك واحد

منها ، فلا يجوز الاضافة اليه ، وذلك كالقول بأن الله نسي
التحقيق وإن كان رب كل شئ ، وخالق كل شئ ، وكل شئ له ،
لكن لا يقال ذلك في الجنائث والقاذورات والشيطان ونحو ذلك ،
ومثله كذلك لا يضاف الكفر والشر الى الله وإن كان من خلقه ،
وعلى هذا يكره القول في الكفر والمعاصي أنها بقضاء الله وقدرته
وارادته لما ذكر من القبح .

ولقد اعترضت المعتزلة بأنه لو كان الكفر خلقه وقضائه
وارادته ، لكن كيف يكون الكفر قضاء الله وقد أمرنا بالرضا بقضاء
الله ، فيكون قد أمرنا بالرضى بالكفر ؟

يرد الماتريدي على ذلك أن معنى الكفر قضاء الله أن يعلم
أن الكفر قبيح كما أخبر الله ، وأن من لم يوضح بذلك فهو كافر ،
ومعنى قول الماتريدي هذا إلى أن القضاء لا هو بيان حقيقة الفعل
وأنه قبيح وشر وفساد وأنه يوجب مقت صاحبه وتعذيبه ، وأن الله
خلقهم كذلك ، أما فعل الكفر والقبح فهو فعل العبد ، وعلى
هذا فإن الله لم يشأن أن كون الكفر ، وإنما أراد كونه قبيحا
فاسدا ، والماتريدي يعتمد في ذلك على القول بجهات للفعل ،
وخلق الشئ غير الشئ ، وفي هذا ففعل الكفر وفقا لــــرأى
الماتريدي له نسبة اضافة الى الله وهي خلقه وفقا لمقتضى حكيمته
وجعله قبيحا ، وهو يدخل في عموم مشيئته وارادته لكل ما يقع

ويحدث ، فهو خالق كل شيء ، ومالكه ، فلا اعتراض على مشيئته ،
وله نسبة اضافة الى العبد هي وقوع الكفر صفة له بكسبه واختياره
وعلى هذا يكون مسئولا عنه معاقب عليه ، وهذا يمكننا أن نفرق بين
خلق الكفر وجعله قبيحا ، وبين فعل الكفر الذي هو من العبد ،
ويمكننا كذلك القول بأن الله قدر حتى أن يخلق الكفر ، ولم ينرض
الكفر بعينه .

ويرى الماتريدي أنه لا عذر للانسان بالقضاء والقدر وذلك
للاسباب الآتية :

أولا : أن الله قضى وخلق لما علم أن ذلك يختار ويؤثره ، أى قضى
وخلق بناء على ما علمه من ارادة العبد ووفقا لتلك الارادة ، فيما
خلق وأراد وقضى يصلون الى ما يختارون ، فلم يكن لهم الاحتجاج
بما اختاروه وأثروه كذلك لم يكن لهم على بما قضى وكتب ، أى أن
الماتريدي يقول أن ما يقع وفقا للعلم القديم إنما يقع بكسب العبد
مختارا فيه ، وعلم الله محيط بكل ما يكون وأنه سيكون وذلك لا يسلب
الفاعلين اختيارهم عند الفعل وعزمهم عليه كذلك ما كتب وقضى غيب ،
فكيف يجوز الاحتجاج به .

ثانيا : أن القضاء والقدر والارادة والخلق لم يحملهم على ما فعلوه
ولم يجبرهم عليه ، فقد مكثوا من مضادات ما عملوا وكانوا مختارين ،
وكل مختار ممكن للترك ومؤثروفاعل ، ويجب أن نفهم معنى التمكن

عند الماتريدي على أنه لا يعنى صلاحية القدرة للضدين بل معناه
أن العبد لم يكن ممنوعاً ، بل كان مضيعاً لأحد الضدين ، بل
بانشغالهم وميلهم الى الضد الآخر وأن التمكين الذى يقصده ،
هو التمكين من الاختيار لا من القدرة .

ثالثاً : أنه لم يخطر ببالهم عند الفعل أنهم مجبرون عليهم ،
فالاحتجاج بذلك باطل ، ولو كان لهم بذلك احتجاج ، لكان
لهم بالآخبار والعلم والتقوية احتجاج .

والماتريدي بذلك يحاول أن يوفق بين القول بقضاء الله
وقدره للكفر والمعاصي ، وبين مسئولية الإنسان على ما يرتكبه من
أعمال الكفر والمعاصي ، وأن القول بالقضاء لا يسقط مسئولية
الإنسان على ما ارتكبه من الكفر والمعاصي .

وخلاصة القول أن الماتريدي يرى أن كل ما يقع ويحدث إنما
هو من خلق الله وإرادته وقضائه وقدره ، ولا شئ يخرج عما قضاه
وقدره ، لأنه خالق كل شئ ، وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ،
وهو على كل شئ قدير ، وأحاط بكل شئ علماً ، لأن كل شئ
أحصاه وقدره ، ويقع وفقاً لما قضى به وقدره .

خامسا : الايمان

احتل البحث في مسألة الايمان مكانا بارزا في الفكر الاسلامي ، وكان من أحد بواكير الخلاف بين المسلمين ، وارتبط بالاحداث السياسية ، التي وقعت في المجتمع الاسلامي من حروب بين علي بن أبي طالب ومخالفيه ، وأدى ذلك الى البحث والتساؤل عن حقيقة الايمان ومعناه ، وهل هو تصديق أم معرفة ، أم مجرد اقرار باللسان ، وهل يدخل العمل فيه أم لا ، ونعرض في ايجاز لآراء الماتريدي في ذلك .

معنى الايمان وحقيقته عند الماتريدي

يعارض الماتريدي رأى القائلين بأن الايمان مجرد اقرار باللسان فقط ، وأن قولهم يكذبهم السمع فالله تعالى يقول فسى المنافقين " قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم " فأبطل أن يكون قولهم ايمانا .

ويرى أن شهادة اللسان بالايمان ليست شرطا للايمان ودليل عليه ، لان الايمان تصديق بالقلب أما شهادة اللسان ، فهي عبارة عن جريان الاحكام في الظاهر .

وأىضا يستغل على ابطال القول بأن الايمان اقرار باللسان ، بأن الايمان دين واعتقاد ، وما به الاعتقاد يكون بالقلب ، وأيضا

الايان فى اللغة تصديق وحقيقة التصديق لا تحتل الاكراه ،
وهذا عمل القلب لا عمل اللسان

وعارض الماترىدى قول من يقول بأن الايمان معرفة فقط ،
فيبين أن المعنى اللغوى للايمان هو التصديق ولا يوصف من يجهل
شئ أنه مكذب له ، وهذا يثبت أن الايمان غير المعرفة .

لكن الايمان عند الماترىدى وأن كان ليس معرفة فقط الا أنه
لا يخلو من المعرفة ، لان التصديق انما يكون بعد العلم ، لانه
ما لم يعلم لم يصدق ، فاذا وصف الاعراب بأنهم أشد كفرا ، معنى
هذا الوصف أنهم أشد انكرا وتكذبا من غيرهم لجهلهم ، وقولهم
أنهم لا يعملوا ما أنزل الله . وعلى هذا يمكن القول أن رأى
الماترىدى أن الايمان تصديق لا يخلو من المعرفة والعلم ، والمعرفة
فى رأيه باعث على التصديق ، والجهل يبعث على التكذيب ،
وعلى هذا فالايان ليس معرفة لكنه لا يخلو من المعرفة ، وهذا فى
رأيه معنى القول بأن الايمان هو التصديق عند المعرفة ، أى هى
التي تبعث عليه فسمى بها ، كما يسمى الايمان هبة الله ، لا أنه
فى الحقيقة فعل الله ، لكن لا تخلو حقيقته عن ذلك ، فنسب اليه ،
فمثله أمر اضافة الايمان الى المعرفة .

والحقيقة أن التفرقة بين معرفة القلب والتصديق أمر دقيق كما
يذكر ابن تيمية أن أكثر الناس لا يتصورون الفرق بين معرفة القلب

وتصديقه ، وأكثر العقلاء ينكرون ، إلا أن القول بأن الايمان مجرد المعرفة قول فاسد وما يبين فساد ما أن أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، كما كانوا يعرفون أبناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ، ولأن من الكفار من كان يعرف الحق يقيناً ، وإنما كان ينكره عنادا واستكباراً .

كذلك يعارض الماتريدي قول من قال أن الاعمال من الايمان ، ويرى الماتريدي أن الاعمال من شرائع الايمان لكن لا ينعدم وصف الايمان بتركها ، ثم أنها قد تعنى التفاضل بين المؤمنين فى الدرجات فمنهم المختارون الذين أتوا بهذه الاعمال ، ومنهم المذنبون الذين يستحقون المغفرة ، والعفو والشفاعة ، ويرى الماتريدي أن العمل قد يكون شرطاً للايمان فى الظاهر ، وهذا ما يبدو للعباد ، أما حقيقة الايمان فهي بعلم الله ثم يستدل الماتريدي بإجماع الائمة على أن من مات لتو ولم يعمل فهو مؤمن ، ولقد رد الماتريدي احتجاج المعتزلة والخوارج بجعل العمل من الايمان .

إلا أن هذه الردود التى يقول بها الماتريدي لا تعنى نفي العمل كلية وعدم صلته بالايمان ، لكنها تعنى أن العمل لا يدخل فى حقيقة الايمان ، فهذه الاعمال الصالحة ليست شرطاً للايمان ، بل الايمان هو شرط لتلك الاعمال الصالحة .

والماتريدي يقول أن العمل ليس ركنا في الايمان لا يعنى
أنه يقول باسقاط العمل كلية ، على نحو الذى قال به بعض
المرجئة ، وأدى قولهم الى الاباحة ، وذلك لانه أكد على العمل
وان كان لا يعتبره ركنا للايمان ، فمعنى العبادة عنده أنها جعل
العبد كليته لله قولا وعملا وعقدا كما أن الدنيا عنده دار تكليف
ومحنة وابتلاء ، فكيف يسقط العمل من قال بهذا ، ان موقفه هو
وسط بين المرجئة الذى يؤدى الى الاباحة باعتبارهم العمل ليس
ركنا في الايمان وبين قول المعتزلة الذين يعتبرون العمل ركنا في
الايمان ، وقولهم يؤدى الى غلق باب الرحمة والياس ، وأن الافضل
هو اعتبار العمل واجب تابع للايمان ، فالعبد اذا صدق بقلبه وأقر
بلسانه وأتى بالطاعة والمعصية ، فهو مشوب على الطاعة معاقب على
المعصية .

والايمان عند الماتريدي هو التمديق بالقلب والتصديق هو
ركنه الوحيد ، وشرطه ، اعتيادا على التفسير اللغوي لكلمة
الايمان ، فهي كما ذكر تعنى عند أهل اللغة والتأويل التصديق ،
وقد فسروا جميع ما ورد في القرآن من لفظ الايمان بمعنى التصديق ،
والمعرفة والعلم والعمل والاقرار باللسان ، ليس شرط للايمان ، ولكن
لا يخلو الايمان من المعرفة والعلم والعمل ، لكن ذلك كله ليس
داخلا في حقيقة الايمان وركنه ، بحيث أن من لم يأتى بهـذـه
الاركان لا يكون مؤمنا ، كذلك الاقرار باللسان ، ليس شرطاً للايمان ،

بل هو لمجرد اجراء الاحكام الدنيوية .

ولما كان الايمان تصديق عند الماتريدي ، فانه لا يزيد ولا ينقص ، لان حقيقة التصديق واحدة ، لا تقبل الزيادة او النقصان ، وقال بأن زيادة الايمان تحتل أن تكون زيادة نفس الحجج والبراهين التي تزيد الايمان ثباتا ودواما ، ومعنى زيادة الايمان أيضا هو زيادة قوته ونوره ، ولقد أدل الماتريدي الآيات القرآنية التي فيها زيادة الايمان ، وفقا لمعنى زيادة الايمان الذي سبق ذكره . وأورد أدلة سمعية من القرآن تعنى أن زيادة الايمان زيادة في الثبات والاستقامة ، كقوله تعالى " يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله فتدبهم الى الايمان بعد ما آمنوا ، وما ذلك الا للثبات على ما هم عليه .

وبالنسبة لايمان المقلد ، الذي ليس معه دليل قسآن الماتريدي يجيزه ، اذا تلفظ المقلد بكلمة الشهادة من غير استدلال ، وذلك لان الايمان تصديق عند الماتريدي لا يدخل فيه العلم والمعرفة ، لذا فان المعرفة غير الايمان ، وعلى هذا يكون ايمان المقلد صحيح لما معه من التصديق ، وهو أصل الايمان الا أنه يجب القول أن الماتريدي وان كان يجيز ايمان المقلد ، الا أن ايمان المستدل أقوى وأفضل ، لان معه الدليل العقلى الذي يثبت به ايمانه .

معارضته لقول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين

يرى المعتزلة أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن لزوال أحكام
المؤمن عنه ، وليس كافرا لزوال أحكام الكفار عنه ، وليس بمنافق
لزوال أحكام المنافقين عنه ، وأنه فاسق فاجر لاجتماع الامة .

ويعترض الماتريدي على قول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين ،
وأن صاحب الكبيرة لا هو مؤمن ولا كافر ولا يسمى مؤمنا ولا كافرا ،
ويرد عليهم ، بأنهم ان قالوا بالاول يقال لهم ، هل أتى بكل
الايمان أو بعضه أو لم يأت بشئ ؟ ان قالوا بالاول فقد منعوا عنه
اسم فعله ، وقد أتى به وان قالوا بالثاني فقد شهد الله للذين
آمنا ببعض وكفروا ببعض بأنهم كفار حقا ، فلزمهم التسمية بذلك
وان قالوا بالثالث فذلك يعيد ، لان من يؤمن ببعض ويكفر ببعض ،
يكون كافرا ، فما بال من لا يؤمن فهو أحق بذلك ، أى لا بد من
اطلاق اسم على صاحب الكبيرة .

والله قد قسم البشر في أمر الدين والآخره ، الى فريقين
مؤمن وكافر ، والمعتزلة قسمهم الى ثلاثة ، وفي هذا تعد لحدود
الله .

ويرى الماتريدي أن المعتزلة يتوقفهم عن اطلاق اسم على
صاحب الكبيرة ، قد فارقوا اجماع الامة على أن لصاحب الكبيرة اسم

على اختلافهم في الاسم وكذلك توقعهم في اطلاق الاسم خلاف ما جاء به الكتاب والسنة من اطلاق اسم على صاحب الكبيرة .

معارضة الماتريدي لقول المعتزلة والخوارج بعدم جواز المغفرة لصاحب الكبيرة

قال الخوارج بتخليد صاحب الكبيرة في النار ولا يجوز أن يعفو الله عنه ، وقالت المعتزلة كذلك بتخليد صاحب الكبيرة في النار ، وليس في الحكمة العفو عنه فيما عدا ابن شبيب والخالدي أجازا المغفرة لأهل الكبائر من موافقيهم .

يعارض الماتريدي ذلك الرأي ، ويرى خطأ تأويل الخوارج لقوله تعالى " ان الله لا يغفر أن يشركه " لقولهم أن كل ذنب شرك فلا يغفر ، ويرى الماتريدي أن الآية للتمييز بين الذنبيين ، الشرك وما دون الشرك والشرك لا يغفر الا بالتوبة عنه ، وما دونه من الذنوب يغفر عن طريق التغضل من الله ، أو يكفر بغيره مسن الحسنات .

ثم ان قوله تعالى " ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه " يمنع قول المعتزلة والخوارج من وجوه ، أولا : أنه ليس في الآية حكم من لا يجتنب ، ثانيا : الكبائر نوعان كبائر اعتقاد كالشرك ،

وكبائر أعمال وهي الذنوب مع الاعتقاد ، والآية ليس فيها وجها
الاجتناب فجائز أن تكون من يجتنب كبائر الاعتقاد ، وهي أنواع
الشرك ، ويكر ما دونها ، ثالثا : أنه لم يبين في الكبائر قدر
العقوبات ، والله لا يجزئ السيئات الا مثلها وفي الشرك التخليد
في النار ، ومرتكب الكبيرة ليس بمعاند ولا مشرك ، لذا لا يجوز
أن يخلد في النار ، رابعا : قراءة الآية على ما يوجب الاحاد ،
وقد يجوز ارادة الاحاد بحرف الجمع ، فيكون المقصود بكسير
الاثم خاصا لا عاما فتكون الآية راجعة الى معنى خاص ، والواقع
أن قراءة الآية كما يذكر الماتريدي بلفظ المفرد فتكون " كبير ماتهون
يوجب الافراد والتخصيص للكبيرة ، وفيه زوال للاشكال ، اذ فيه
تحديد للكبيرة التي لا تغفر وهي الكفر .

ويسئل الماتريدي قول المعتزلة باثبات الوعيد في الكبائر ،
احتجاجا بقوله تعالى " ان الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما
دون ذلك لمن يشاء " فلقد صرفت المعتزلة الآية لغفران الصغائر
اذ الوعيد قد ثبت لاهل الكبائر .

ويرد الماتريدي على ذلك بأن الوعيد الذي ذكر يحتمل
الاستخفاف بالامر والنهي والاستحلال ، ويحتمل المغفرة لمن
لا يستحل أو يستخف بالامر والنهي ، فالآية تحتل الوجهين ،
المغفرة والوعيد ، ولا يجوز القطع بأحدهما ومنع الآخر .

ويرى الماتريدي أن الآية في التفضيل بين المحتمل
للمغفران أو الذي لا يحتمل ، فلو صرفت إلى الصفات ، بطل
تخصيص اسم الشرك ، وأمر الوعيد لا يجي في موضع التفضيل ،
بل يجي في ذكر المغفران بالتكفير ، والتكفير بمقابلة الجزاء من
حسنات أو عقوبات .

ويفرق الماتريدي بين الذنوب على أساس ما تقتضيه الحكمة ،
من أن منها ما يخلد في النار ، ومنها ما لا يخلد في النار
وذلك من وجهين ، الأول : الاعتبار بتفاوت الذنوب في نفسها
والله يجزي السيئة بمثلها وهذا ما توجه الحكمة ، ثم إن الله
يوصف العفو والرحمة فالذي يعصى الله دون الشرك يكون في وقت
مكتسب الطاعة ، من الخوف من الله والرجاء في رحمته ، ولو قيل
بما ارتكبه من معصية ، بغلبة شهوة ، لرجح ما كان منه من خير
على ما كان من شر ، فلا يجوز أن يحرم الخير وأن توجب له
العقوبة الشر ، ثم إن الشرك أكبر الذنوب وجزاؤه الخلود في النار ،
ولا يجوز في حكمة الله أن يكون الذنب الذي هو غير الشرك ودونه
مثل الشرك ، ثم إن الحدود في الدنيا جعلت كفارات للذنوب ،
ولو لم تكن كفارات لكنت زيادة على عقوبة الكفر ، ومحال أن تزداد
عقوبة ما دون الكفر ، كما أن الكفر ليس له كفارات في الدنيا فاستحق
عقوبة أبدية ، ثم إن الله جعل عقوبة الكافر الذي أضل غيره ضعف
عقوبة الكافر الذي لم يضل غيره ولا يخلو كافر من فعل الكبيرة ، وقد

وهذا يقيم الماتريدي أدلته على بطلان القول بخروج صاحب
الكبيرة من الايمان ، وتخليده في النار .

والماتريدي وان قال بالعفو عن صاحب الكبيرة ، الا أنه لا
يذهب الى الحد الذي يقول بعدم تعذيبه ودخوله النار مطلقا ،
بل يقول بجواز أن يعذبه الله وأن يعفو عنه ، فان عذبه فانما
يعذبه بقدر ذنبه ثم ماله الجنة وان غا عنه فيرحمته وفضله ، فهو
دائما في رحمة الله وأمره مفوض له ، ولا يقطع بتعذيبه أو تخليده
في النار وحقه كما يقول الماتريدي ليس القطع ، ولكن الخسوف
والرجاء في رحمة الله وعفوه ، وقول الماتريدي بالغفران يفتح باب
الامل ويغلق باب اليأس والقنوط ، وليس في قوله بالغفران اباحة
للذنب أو تشجيع للقيام به الآن ، روح الامل تشجع على الاقدام على
الخير ، والاقلاع عن الشر اما روح اليأس فانها تحيط بذلك
الاقدام وتزيد ، روح اللامبالاة .

الايمان والاسلام

سبق الإشارة الى تعريف الايمان ، أما الاسلام فالمعنى
اللغوي هو التسليم والاستسلام والاذعان والانقياد وترك التمرد
والعناد والتبرؤ من كل شيء الا الله ، واختلف في علاقته
بالايمان ، ففريق يرى أنها واحد ، لان معناهما واحد
فالايان تصديق القلب لما أخبر الله تعالى من أوامر ونواهي ،

جعل الله المضاعفة عقوبة اضلال الغير وليس عقوبة الكبائر ، ولو كانت كذلك في الكافر فحق أن تكون فيمن اعتقد الاسلام ، أى اذا تفاوتت العقوبة بقدر الذنوب في الكافر الذى يفضل غيره والذى لا يفضل غيره ، فعلى ذلك الاحق بذلك التفاوت بين الذنوب هو المسلم .

والوجه الثانى ، أن الكفر مذهب ، والمذاهب تعتقد للابد ، فعلى ذلك تكون عقوبته ، أما الكبائر فهي تفعل للاوقات فعلى ذلك تكون عقوبتها ، أيضا الكفر قبيح لمينة لا يجوز العفو عنه ، لان في العفو عنه ، تسميته بين المهور والولى ، ومن يسمي بينهما فليس بحكيم ، ثم أن عبادة غير الله لجهله بالله ، وهذه لا ترتفع أبدا فاذا غر له يقع عنه أن جوزى بعبادة غير الله ، أما سائر المآثم يجوز في العقل العفو عنها ، أيضا العفو عن الكافر في غير موضع العفو ، اذ هو منكر النعم ، وليس كذلك صاحب المآثم ، لانه يعرف المنعم فجايز العفو عنه وأيضا ان الله قد أحسن الى المؤمن ، ولا يحتل أن يضيع الله احسانه ويغير نعمته بجفوة ، وكذلك أودع الله في قلب المؤمن محبة الرسول وقد جاءت البشارة عن الرسول عليه السلام ، في حقوق العبيد لمن أحبهم ، وصاحب الكبيرة قد أحب رسوله ، فكيف يجعله قريب من الشيطان .

والاسلام هو الانقياد والخضوع لله ، وهذا لا يستحق الا بقبول الامر والنهي ، وكسهم من فرق بينهما مستد لا بقوله تعالى " قالت الاعراب آما قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا " ، ومعناه أسلمنا في الظاهر ، والايان هو التصديق بالقلب .

والماتريدى يوحد بين الايمان والاسلام ، وأقام الأدلة على ذلك ، منها أن الايمان والاسلام واحد في تحقيق المراد بالدين ، وان اختلفت العبارة عنهما باللسان فان معنى الايمان هو شهادة العقول والآثار بالتصديق على وحدانية الله وأن له الخلق والامر ، ومعنى الاسلام اسلام المرء نفسه بكليةها لله ، بالعبودية لله لا شريك له فهما واحد .

أيضا يفسد وجود حقيقة الايمان مع عدم وجود حقيقة الاسلام ، ومن البعيد أن يأتي المرء بحقائق الايمان ولا يكون مسلما ، أو بحقائق الاسلام ولا يكون مؤمنا .

وأورد الماتريدى من الآيات ما يؤيد أن معنى الايمان والاسلام واحدا مثل قوله تعالى " فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا غير بيتنا من المسلمين " فصر الذين كانوا مسلمين مؤمنين .

كذلك الامر المتوارث في تشعية كل مؤمن مسلم وكل مسلم

مؤمن ، واتفاق المذاهب على أن الذي يخرج من الاسلام يخرج
من الايمان .

كذلك لم يفرق الله بينهما في أحكام الدنيا والآخرة .
أيضا عدم صرف معنى الاسلام للأفعال الظاهرة ولو كلن
الاسلام أفعال ظاهرة دون الاعتقاد ، لوافق أهل التفريق والمؤمنين
في الأمر الظاهرة ، ولو كانت الأفعال سوى الاعتقاد دينا لكان
كل واحد في كل أحواله يبدل الدين لوجود تلك الأفعال في كل
وقت ، وهذا تمناء أن الايمان والاسلام واحد .

الايمان بالامور السمعية

يرى الماتريدي ضرورة الايمان بالامور التي ورد السمع بها
وجاءت على لسان الرسل ، كالإيمان بالقلم واللوح المحفوظ ،
وعذاب القبر ، والوزن ، والبحث ، وأن لا تشتغل بكيفية هذه
الامور ، فيجب التسليم بها دون الدخول في تفصيلات يعجز العقل
عن ادراكها ، كما لا يفيد العلم بها المعتقد الديني ، فالاساس
هو التسليم بالتصوص ، لكن ليس معنى ذلك أن الماتريدي يعيل الى
التصورات الحسية لهذه الامور ، بل كان لا يقف عند ما ورد من صور
حسية لهذه الامور ، ويعيل أحيانا الى التفسيرات العقلية ،
لان الله أعلم بالمراد ، وليس المهم عدمه هو معرفة تلك التفصيلات

بل المهم هو تحقيق المراد من ذلك .

وعلى سبيل المثال فلقد توسط الماتريدي بين القائلين
بالمعاد والجزاء الجسماني فقط ، وبين القائلين بالمعاد والجزاء
الروحاني فقط ، فقال بالمعاد والجزاء الجسماني والروحاني معا ،
والروحاني أنسب لنعيم وعقاب الآخرة ، وكذلك الجسماني أحق
لنعيم وعقاب الآخرة ، لأنه يكون أحق في الاعتبار وأشد نسي
الاحساس .

سادسا : النبوة

يثبت الماتريدي الحاجة الى الرسل ، ويقدم أدلة كثيرة
على الحاجة الى الرسالة وفيها رد على المفكرين لها ونورد هنا
فيما يلي :

الدليل الاول : يرى الماتريدي القول بالحاجة الى
الرسل ، قياسا على الحاجة في أمر الدنيا الى معلم ومرشد ،
فسبيل معرفة أمور الدنيا من زراعة وتجارة وصناعة ليس في بداية
العقول ، وإنما طريق معرفتها هو التعلم على أيدي الأنبياء الذين
أرسلهم الله للتعليم والارشاد في أمور الدين والدنيا .

الدليل الثاني : الاثبات عن طريق المرف ، فما هو

معروف نزع الناس الى بعضهم للاستعانة برأيهم فى النواصب ،
ثم تعليم الفنون والآداب على أيدي الحكماء فكذلك لزم العقل
الفرع الى ناصح صدوق مرسل من عند الله .

الدليل الثالث : ثبت فى العقل حسن معرفة المنعم
وشكره ، والرسول هى التى تبين كيفية شكر المنعم .

الدليل الرابع : ضرورة حاجة العقل للرسول ، وذلك
لوجود التنازع بين الناس وأدعاء كل منهم الحق ، مما يجعل
حاجتهم الى من يؤلف قلوبهم ويجمع كلمتهم ولا أحد أعلم بذلك ،
الا من خلقه ، وفى ذلك لزوم القول برسول تعلم أنه جاء من
عند ، أى أن الماترىدى يرى ضرورة الرسل ليسوا للناس شريعة
العدل التى بها قوام حياتهم ، ولو ترك الناس وشأنهم لاختلقتوا فى
ذلك ورأى كل منهم ما له عدلا وما عليه ظلما ، فالحاجة الى الرسل
لبقاء النوع الانسانى وتنظيم حياته .

الدليل الخامس : عدم غنى العقل عن الرسل لعدم
استقلاله بالمعرفة ، وذلك لانشغال العقل بأمر الدنيا وغلبة الطبع
والشهوات ، يعوقها عن الاحاطة بالحق فى كل لطيف وجليل ،
فلا بد من رسول من عند الله ليبين لهم ويدلهم عند الاشتباه على
الحق ، والاصل فى حاجة العقل الى الرسل كما يذكر الماترىدى

وجهان : الاول : أن العقل مخلوق له حد كغيره من
الادراك ، يعترضه ما يعترض غيره من الآفات مع غموض الاشياء
واستغلاقها ، والثاني : أن الله جعل ادراك السبب على
الحسن الغائب وجهان ، أحدهما الاستدلال بالشاهد على
الغائب ، والثاني : الخبر ، لان من المعرفة من لا يأتي عن
طريق الحسن لما لا وجه فيها للفساد ، كذلك من المعرفة ما لا
وجه فيه الا الخير وذلك نحو الباح والمحذور ، وفي هذا يلزم
القول بالخبر ووجوب الرسالة .

الدليل السادس : جواز ارسال الرسل من جهة الافضل
أي لو لم يجز ارسال الرسل عن طريق العقل لجاز ارسالهم عن
طريق الفضل ، وفضل الله ونعمه كثيرة .

الدليل السابع : أن في ارسال الرسل تيسير للعقل
وتخفيف عنه ، ومغونة وارشاد له ، أي أن الماتريدي يرى أن
الرسل أعوان للعقل .

ويلاحظ على أدلة الماتريدي في اثبات الحاجة الى الرسالة
أنه يعتمد في ذلك على وظيفة الرسل الاجتماعية ودور الرسول في
وضع أساس العدل والنظام ، وليس معنى قوله به دور الرسل في
معرفة أمور الدنيا كالطب والصناعات والحرف ، أن ذلك يعني أن

الرسل أرباب صناعات تحرف ولكن ليبينوا أن ذلك كله مخلوق لله تعالى ، والماتريدي ينبه الى أن وظيفة الرسل ليست روحية فحسب ، بل أيضا تنظيم للمجتمع ومن العدل والنظام ، فهو قائد روحى ودينوى ، وهذا لا يتفصل الدين عن المجتمع ، ولا يتعارض الجانب الروحى مع الجانب الدنيوى ، وهذا يشير أيضا الى الدين يتناول مشكلات المجتمع ، ويواكب تقدم المجتمع وتطوره ، بحيث يجدد المفاهيم الدينية ، وعن طريق الاجتهاد ، تجد المشكلات حلولاً لها ، يتفق مع روح الدين ، وهذا لا يتعارض الدين سنة التقدم والتطور فى المجتمع ، وهو ليس بمعزل عن المجتمع ، كذلك يلاحظ على رأى الماتريدي فى الحاجة الى النبوة سائدة الوحى للعقل ، وهذا يعنى عدم التعارض بينهما ، ويعنى أن الشريعة الكاملة فى رأيه هى التى تقوم على العقل الروحى ، وأنه وإن أمكن أن تكون شريعة بالعقل فقط ، فأنها تكون ناقصة من الشرائع التى استنبطت بالعقل والوحى كما ذكر ابن رشد من بعده .

أدلة صدق الرسل

يعتمد الماتريدي فى اثبات صدق الرسل ، خاصة محمد صلى الله عليه وسلم ، على صفات الرسل الخلقية والخلقية ، من قبل ومن بعد الرسالة ، وعن طريق المعجزات والآيات الدالة على صدقهم .

ولقد تجلت الصفات الخلقية والخلقية في محمد صلى الله عليه وسلم ، وهي التي تعبر عن صفاء الجوهر من الناحية الخلقية والخلقية ، فهو بدأ عن الآفات في الخلقة ، والنفس في الخلق .

ويتحدث الماتريدي عن معجزات النبي محمد عليه السلام الحسية ، لكنه يهتم بالمعجزات العقلية المتمثلة في القسرات الكريمة ، إذ أنها المعجزة الخالدة الباقية على مر الزمن ، ويرد على اعتراضات السوارق وغيره على هذه المعجزات ، ويذكر أن القرآن قد بلغ أعلى درجات الإعجاز في البلاغة والنظم ، ولقد عجز العرب وهم قوم مشهورون بالبلاغة عن بلوغ هذا المستوى البلاغي الرفيع .

ثم إن من إعجاز القرآن إخباره عن الامم الماضية وأخباره عن الفتح ونصرة الدين .

وأيضا ما يؤكد صدق محمد عليه السلام ، مباہلته لليهود والنصارى ، وتخليقهم عنه هذمتا لمباهلة ويقدم أدلة أخرى لاثبات صدق النبي عليه السلام في رسالته وليرد على حجج المفكرين للرسالة .

أمر آخر متصل بالرسول

ولقد بحث الماتريدي عدة أمور تختص بالرسول كتفسيره لمعنى

الوحى الذى ينزل على النبى ويبلغه عن ربه ، والتفرقة بينه وبين
الالهام .

وأىضا بحث الفرق بين المعجزة والسحر ، وهو يرى أن
السحر اكتساب وتعلم ، أما المعجزة ليس طريقها التعليم بل هى
منة من الله وفضل على نبيه ، ثم ان المعجزة مصحوبة بتعاليم
وشرائع ، أما السحر فهو شىء يأخذ البصر ثم يضحل .

وتحدث عن عصمة النبى ، وأثبت العصمة للأنبياء والمعصوم
هو الذى لا يمكنه الاتيان بالمعاصى ، لكن العصمة عسمة
الماترىدى لا تزيل المحنة والابتلاء فهى لا تكون الا اذا كان أمر
ونهى ، فاما اذا لم يكن أمر ولا نهى ، فلا معنى للعصمة ،
ولا للتوفيق ، فهى بذلك لا ترفع الهلاك ولا تزيل المحنة ، ومعنى
هذا أنها لا تجبر على الطاعة ولا تجبر على المعصية ، بل هى
لطف من الله تعالى يحمل النبى على فعل الخير ، ويزجره عن
الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للاهتداء .

وبحث الماترىدى فى الحكمة من ارسال الرسل من جنس
البشر ، وذلك لان كل ذى جنس وجوهر يستأنس بجوهره ويستحسن
بغيره ، فمن اللمة على الناس حيث بعث الرسل من جنس جوهرهم
ليستأنس بعضهم ببعض ، ويألف بعضهم من بعض ، وذلك أخذا
للقلوب وأوعى للاتباع ، وكذلك لو كان الرسل من غير جوهر البشر

و جنسهم لم يعرفوا ما أتوا من الآيات والبراهين على أنها آيات
وحجج لما لا يعلمون " ثم ان الله بعث الرسل اليهم من قومهم
الذين نشأوا بين أظهرهم وعرفوا صدقهم وأمانتهم ليعرفوا أنهم
صادقون فيما يدعون من الرسالة • حيث لم يظهر منهم الكذب
والخيان قط •

ويرى الماتريدي ضرورة الايمان بكل الرسل والتفاضل بينهم •
وعدم البحث في أفضلية الخلق على الملائكة أو الملائكة على البشر •
فيقول الماتريدي أننا لا نتكلم في شيء من ذلك • لما لا نعلم
ذلك • وليست لنا الى معرفة ذلك حاجة فالامر فيه الى الله -
وهذا الرأي يشير الى منهج الماتريدي بربط الفكر بالعمل وعدم
الدخول في تفصيلات وأفكار لا طائف تحتها • ولا تفيد الانسان
في معتقده الديني • وليست مفيدة له في عمله •

ومن الموضوعات التي اهتم بها الماتريدي • هو الشفاعة •
أي شفاعة النبي في الآخرة • ويعارض رأي المعتزلة في قصر
الشفاعة على الاخيار • وأنها تعني زيادة الدرجات • أما
الماتريدي فهو يرى أن الشفاعة هي للمذنبين والعصاة • والشفاعة
تكون عند زلات يستوجب بها العقوبة • فيعفى مرتكبها بشفاعة
الاخيار • ويعترض الماتريدي على قصر الشفاعة على الموعودين بالجنة •
بأن الذين وعدوا بالجنة يستغفرون عن الشفاعة • ويحتاجها العصاة

والمذنبين من المؤمنين ، ويستحقونها لما سبق منهم من الخيرات
تجعلهم محلا للشفاعة .

سابعاً : موقف الماتريدي بين الاشعري والمعتزلة

كثر التساؤل عن موقف الماتريدي ، وهل هو اشعري أم
معتزلي ، والواقع أن الماتريدي صاحب طريقة ومنهم خصميه ،
ولقد حدد الماتريدي ذلك المنهج وهو التوسط بين القائلين
بالجبر المطلق ، والقائلين بالقدر المطلق وهذا المذهب الوسط
في رأيه ، هو المذهب العدل ، ولقد أخذ الماتريدي بالعقل
والنقل وتوسط بينهما .

والتوسط بين العقل والنقل توسط نظري اعتباري ، وليس
توسطاً حسابياً ، لذا فلا بد من الميل في بعض المواضع في جانب
أكثر من الجانب الآخر .

ولقد كان الاشعري أيضاً صاحب منهج يتوسط فيه بين
العقل والنقل ، فهو يشترك مع الماتريدي في ذلك المنهج ، ولقد
ذكر بعض كتاب الطبقات أنهما أساساً أهل السنة والجماعة ، وأنهما
ينظران عقائد أهل السنة والجماعة ، لكن مع هذا ، يوجد خلاف
بينهما في تطبيق منهج التوسط ، فالاشعري يميل في منهجه إلى
النقل أكثر من ميله إلى العقل ، بينما نجد الماتريدي يخطو خطوة

أبعد من الاشعري نحو العقل ، لكن هذه الخطوة لا تلحقه
بالمعتزلة .

ولكى نوضح ذلك نذكر موقفين على سهيل المثال للخلاف
بين الماتريدي والاشعري وفيما يتضح أن الماتريدي يأخذ بالعقل
أكثر من الاشعري ، فبالنسبة للموقف من الآيات المتشابهة والصفات
الخبرية ، نجد أن الاشعري يميل الى النص ، ولا يأخذ بالتأويل
في تلك الصفات ويشن حملة على تأويلات المعتزلة ، لكنه لم يكن
مشبهاً أولجسها ، في حين نجد أن الماتريدي يفسح المجال
لبعض التأويلات العقلية ، لكنه لا يقطع بها ، وسلم بما جاء في
النص ، وأيضاً يشترك مع الاشعري في الحملة ضد تأويلات
المعتزلة .

والموقف الثاني ، يختص بالموقف من القدرة الانسانية
فالاشعري يقول بكسب الانسان لافعاله ، لكن الكسب عند الاشعري
هو صورة أخرى للجبر ، فهو لا يتيح أى اثر للقدرة الانسانية في
ايجاد الفعل أو صفته ولا مجال للاختيار الانساني عند الفعل ،
ما أدى الى تعديل هذا الموقف من جانب بعض أتباعه من
بعده .

والماتريدي يقول بالكسب ، ويتيح مجالا للقدرة الانسانية في
الفعل ، اذ أن الفعل يتم وفقاً للقصد والعزة عليه من الانسان ،

وقدرة الانسان على القصد والاختيار قدرة مؤثرة في الفعل ، فهي تؤثر في صفة الفعل وكونه طاعة أو معصية ، ونتائج الفعل تعود على الانسان ، دون أن تؤثر في الابداء والخلق للفعل الذي يكون من الله .

وتتعدد مواقف كثيرة للخلاف بين الماتريدي والاشعري ، ولقد اتسعت هوة الخلاف بين اتباعهما لكن لم يكفر فريق منهم غيره .

ولا يمنع الخلاف بين الماتريدي والاشعري ، أن الماتريدي معتزلي كما قال البعض ، لان الخلاف بين الماتريدي والمعتزلة واضح بين ، فهو لا يقول بالاصول الخمسة للمعتزلة ، والى متى يشترط الخياط القول بها لمن يكون معتزليا ، بل لقد كان من مهام الماتريدي معارضة أقوال المعتزلة .

ونذكر على سبيل المثال موقفين للدلالة على الخلاف بين الماتريدي والمعتزلة ، أولهما ، الموقف من القدرة الانسانية ، فالمعتزلة يقولون بقدرة الانسان عن أفعاله ومسئوليته عنها ، لكن الماتريدي يقول بالكسب ، ولا يقول بالقدرة على نحو الذي قالت به المعتزلة .

وثانيها مسألة الموقف من مخلد صاحب الكبرة ، فالمعتزلة تقول بمخلد صاحب الكبرة في النار ، بينما لا يقول الماتريدي

بخلود صاحب الكبيرة في النار ، فله أن يعذبه بقدر ذنبه ثم ماله الجنة ، والله أن يتفضل عليه برحمته ويعفو عنه .

لقد كانت هناك نقاط خلاف كثيرة بين الماتريدي والمعتزلة ، وبين الماتريدي والاشعري كانت نقاط الخلاف أقل ، لكن كان هناك نقاط التقاء وموافقة للماتريدي لبعض مواقف الاشعري والمعتزلة ، وهذا الالتقاء لا يعني كونه اشعريا او معتزليا ، فما وافق فيه الاشعري لا يعني كونه اشعريا ، لانه لم يلتق بالاشعري ، ولم يطلع على كتبه انما كان الالتقاء بينهما في المواقف التي غلب فيها الماتريدي النص على الفعل ، والاشعري كان أيضا يخلب النص على العقل ، والتقاء مع بعض أفكار المعتزلة لا يعني كونه معتزليا ، لان ما وافق فيه المعتزلة ، لم يبين عليه ما يثبت المعتزلة ، مثال ذلك يقول ، كل من الماتريدي والمعتزلة بالحسن والقبح العقلي وقدرة العقل على معرفة حسن الاشياء وقبحها ، ولكن المعتزلة بنت على ذلك الوجوب العقلي ، فأوجبت على الله فعل الاصلح لعباده ، في الدين والثواب ، والعقاب استحقاق ، وغير ذلك من الوجوب العقلي ، والماتريدي رغم قوله بالحسن والقبح العقليان ، وقدرة العقل مع معرفة الحسن ، والقبح ، الا أنه لا يقبل بالوجوب العقلي على الله ، فلا يجب على الله شيء ، فتفي وجوب فعل الله الاصلح لعباده في الدين ، والعقاب والثواب فضل وعدل

• من الله وليس استحقاقا •

خلاصة القول أن الماتريدي صاحب منهج وطريقة خاصة
تميزه عن الأشعرى والمعتزلة ، وهذا المنهج يقوم على التوسط
بين العقل والنقل •

ثامنا : أثر الماتريدي ومكانته في الفكر الإسلامي

لقد كان للماتريدي أثرا كبيرا في الفكر الإسلامي واحتل مكانة
ممتازة وزادت أفكاره بين أرجاء العالم الإسلامي ، عبر القرون حتى
عصرنا الحاضر •

فالي ماتريدي تنتسب مدرسة باسمه ، وهم الذين تلقوا
على يديه العلم مباشرة ، كابن الحسن الرستغني والزندري وغيرهم ،
وكلهم أئمة أجلاء ، تفقهوا على يديه وقد كانت مصنفاتهم العديدة
والمتنوعة في كافة فروع العلوم الإسلامية ، ولقد تلاهم أجيال متعاقبة
تنتسب إلى المدرسة الماتريدية ، ومن أعلام تلك المدرسة وأشهرهم
أبو العيينة النسفي ، الذي له مؤلفات قيمة في علم الكلام ، وأيضا
نور الدين الصابوني ، وابن الهمام والبياض ، وغيرهم ، ولقد عكف
هؤلاء على مؤلفات الماتريدي وشرحوا تلك المؤلفات ، لكن لم يخالف
اتباع الماتريدي الآراء الأساسية لشيخهم أبو منصور الماتريدي صاحب
المدرسة ومؤسسها ، واقتصر دورهم على الشرح والتفصيل لهذا الآراء •

وذيوع أفكار الماتريدي لم يقتصر على مدرسته وحدها بل
أيضا قال بعض الاشاعرة والمعتزلة بهذه الافكار ولا مجال لذكر
أمثلة لذلك ، ونكفى أن نذكر على سبيل الجملة لا على التفصيل ،
أننا نجد أفكار مشابهة لأفكار الماتريدي عند بعض الاشاعرة مثل
الهاقلاني ، وعند بعض المعتزلة أمثال القاضي عبد الجبار .

كذلك امتد ذلك الاثر الى العصر الحديث ، فالحركة
الاسلامية الحديثة في الهند ، تلتقى في بعض أفكار وميولها في
الاخذ بالعقل ، والنقل مع أفكار الماتريدي أيضا نجد متكلما
حديثا هو الامام محمد عده ، الذي أراد أن يرسى قواعد جديدة
لعلم الكلام ، وأن ينشئ " علم كلام حديث " قد تأثر كثيرا بأراء
وأفكار الماتريدي ورسالة التوحيد للامام محمد عده نجد فيها أفكارا
ماتريدية ونظرية النبوة التي قال بها الامام محمد عده لا تخرج في
ملاحظتها العامة ، عن نظرية العقل والنقل ، وعدم الدخول في
البحث في الكثير من التفاصيل نجد في كل ذلك وغيره أثرا لأراء
الماتريدي .

الملاح العامة لفكر الماتريدي

يمكننا أن نميز أهم الملاح العامة التي امتاز بها فـكـر الماتريدي ، وسنشير الى هذه الملاح بايجاز وهي تمثل أصول فكره .

أولا : اهتمام الماتريدي بالالتزام بالمنهج في البحث ولقد استطاع الماتريدي أن يحدد معالم منهج علمي دقيق بني عليه مذهبه ، ولقد كان لتحديد المنهج أثر واضح في اتساق فكره وآرائه .

ثانيا : أتاح له تعدد مصادر المعرفة عنده وهي الحس والعقل والخبر ، تنوع أدلته ، وقد أدى هذا التنوع للدلالة الى سهولتها واستيعابها لجميع الافهام وذلك ادراكا منه لاختلاف درجات التصديق بين الناس وأيضا أتاح له هذا التنوع في الادلة الى أن تمتاز أدلته ببعد ها عن تعقيدات أدلة المتكلمين التي تفسر عن الافهام كذلك تمتاز هذه الادلة باعتمادها على الصور التجريبية أكثر من اعتمادها على الصور العقلية المجردة .

ثالثا : أدى قول الماتريدي بعدم قدرة العقل على معرفة حقائق الاشياء الى عدم الدخول في المسائل الفهمية التي لا سهيل للعقل الى ادراكها ، واستطاع الماتريدي أن يميز بين ما يجب

التسليم به وبين ما يجب البحث عنه ، وتبعاً لهذا المنهج النقدي ،
كانت سمة تفكيره عملية وليست نظرية مجردة .

رابعاً : كان الماتريدي أقرب المتكلمين الى روح السلف ،
و أقلهم توغلاً في البحث في صفات الله ، والبحث الجدلي
العقيم ، الذي لا طائف فيه .

خامساً : توسط الماتريدي بين العقل والنقل جعل فكره
متحرراً بعيداً عن قيود التعصب والمغالاة في جانب دون آخر ،
وجعل فكره يفتح على تيارات الفكر المختلفة ، فيأخذ منه ما يراه
صالحاً وملائماً ، فنجد لديه أفكاراً تجددها عند غيره من المتكلمين
والفلاسفة الاسلاميين .

ولقد حاول الماتريدي في الاخذ بالعقل والنقل ، أن يوائم
بين معتقد الانسان وبين عقله ، بحيث يكونا طريقان متوازيين
للمعرفة ولإسعاد الانسان .

ولقد أدرك الماتريدي بنية الاقتصار على العقل أو النقل
أن الاقتصار على النقل يحرم الانسان من نعمة العقل ، التي
يتميز بها الانسان عن سائر المخلوقات كذلك يجر الاقتصار على النقل
الى المغالاة وصور المغالاة والتشدد والوقوف عند حد الشكل ،
موجودة عند الكثير من الفرق التي تنتسب الى الاسلام ، ولقد أدى

ذلك الى الجمود الفكرى والبعد عن مقصد الدين ، ولم تكن دعوة
الماتريدى تعنى التخلّى عن النص أو الاكتفاء به دون غيره بل كانت
دعوة الى فهم النص والتعمق فيه وإدراك معناه واستيعاب حقائقه ،
وهو بذلك قد أتاح للعقل دور فى المعرفة الدينية ، ولم تقسم
المعرفة الدينية عنده على التسليم الاعى الخالى من النظر والتدبير
والتفكر ، بل أقام هذه المعرفة الدينية ، على أسس جعل للعقل
فيها دور واضح وذلك حتى يستقيم للانسان اعتقاده الصحيح ،
ولقد بين الماتريدى أن فهم الدين وإدراك حقائقه والتماس معانيه
فرض عين على المسلم ، فنبذ التقليد ودعى الى الاجتهاد وحمل
الانسان مسئولية الفهم والتدبير .

ونفس القدر الذى عارضه الماتريدى الاقتصاد على النقل
عارض الاقتصاد على العقل ، لايمانه بعدم القدرة المطلقة للعقل ،
وأن امكانياته على المعرفة محدودة وأنه ليس فى الاخذ بالعقل شئ
عن الوحي فالعقل قاصر عن إدراك بعض الحقائق ، لذا فلا بد من
الاخذ بالنقل بجانب العقل .

وقضية العقل والنقل من القضايا الهامة التى اهتم بها
المفكرون على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية ، وعبر كل العصور محاولين
التوفيق بينهما ، وفى عرضنا لآراء الماتريدى الكلامية ، لاحظنا
محاولته التوسط فى آرائه بين العقل والنقل ، ومحاولته المواءمة

بينهما في الكثير من مواقفه ، ورغم صعوبة ذلك التوسط النظري ،
فانه يمكن القول بأن محاولة الماتريدي كانت أنجح من غيره في ذلك ،
وفي آراء الماتريدي ما يصلح الأخذ به ما يجعل لآرائه قيمة صالحة
لمختلف الأزمنة ، حيث أن قضية النقل والعقل ، تثار عبر العصور
ولا تختص بعصر دون عصر .

سادسا : رغم اعتداد الماتريدي بالعقل وإيمانه بإمكانته
وقيته للإنسان ، إلا أنه لم يفضل جانب الإرادة في الإنسان ،
فجعل السلوك الإنساني ، تابعا للإدارة ويبين أهمية الدافع
والنية في الفعل ، وأن الفعل لا يكون أخلاقيا بنتائجه بل
بدوافعه ، والنية الباطنة عليه ، وهذا جعل الإرادة الخبيرة
أساسا للفعل الأخلاقي ، وفي التأكيد على أهمية النية دعوة إلى
طهارة الباطن ، ودعوة إلى السلوك الأخلاقي التابع لتلك النية
والإرادة الحسنة الخيرة وأيضا دعوة إلى مراقبة النفس وإيقاظ الضمير ،
ومراعاة حدود الله ، ومحاولة التغلب على الأهواء النفس ونزوعها
إلى الشهوات والملذات وارتكاب المعاصي ، وهذا اشتمل علم الكلام
عنده على الأخلاق بجانب العقيدة .

سابعا : تسامح الماتريدي والتي تجلت واضحة في مواقفه
من مكثي الذنوب خاصة الكهائر ، لكن هذا التسامح لم يتردى به
إلى التفریط .

ثامنا : استطاع الماتريدي أن يتفادى المواقف الاطلاقية
فى مجال العلاقة بين الله تعالى وبين العبد فلم يقل بالجبر
المطلق أو الاختيار المطلق ، كذلك استطاع أن يتفادى المواقف
الاطلاقية فى مجال أعمال الله تعالى ، فلم يقل بالوجوب
العقلى عليه تعالى ولم يقل بخروج أعماله تعالى عن الحكمة ،
و استطاع أن يوفق بين القول بأن ثواب المطيع فضل من الله تعالى
وليس استحقاق للعبد ، وبين القول بعدم جواز الخلف فى الوعد
وتعذيب المطيع ، انه بالجملة استطاع أن يوفق بين القول بالقدرة
والارادة الالهية المطلقة ، وبين مسؤولية الانسان عن أعماله .

تاسعا : ادراكه لاهمية دور الدين فى المجتمع وأن يؤكد
على أهمية الدين والحياة .

عاشرا : لم تكن مهمة علم الكلام عند الماتريدي قاصرة على
الدفاع عن العقيدة ، بل كانت مهمته أيضا توضيح العقيدة وشرح
حقائق الايمان بالادلة العقلية ونجد لديه توضيح لهذه الحقائق
الايمانية ، وأيضا تعضيد الايمان وتأيد بالادلة الفعلية .

ومعد فهذه هى أهم الملامح الرئيسية لفكر الامام

مناهج البحث عند المتكلمين :

سبق أن ذكرنا أن علم الكلام الاسلامي ، هو علم النظر في العقلى في الدين ، فهو بذلك يعتمد على أساسين هما النص الشرعى والنظر العقلى . ولقد سلك المتكلمون منهجا يقوم على الاخذ بالنقل والعقل ، وسوف نشير الى قواعد ذلك المنهج لكن يجب أن نلاحظ أن المتكلمين لم يكن بجمعهم منهج واحد يطبقونه ، بل اختلفوا في التطبيق ، ففرق تتطرق في ناحية وأخرى في ناحية أخرى ، وثالثه تتوسط بينهما ، ونحن هنا لا نذكر منهج فرق معينة بتفاصيله ودقائقه ، انما نذكر القواعد العامة للمنهج الكلامي مع ملاحظة الخلاف بين المتكلمين في الاخذ بهذه القواعد وتطبيقها .

١ - القياس :

لقد استخدم المتكلمون القياس في أبسطهم وجدلهم ومناظراتهم ، والقياس هو * قول مؤلف من أقوال اذا وضعت لزم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غيرها اضطرارا - وهو انواع منه البرهاني والجدلي والخطابي .

والسمة العامة للقياس الذى استخدمه المتكلمون هو القياس الجدلي وهو الذى يقوم على المقدمات المشهورة ، وهو فى مقابل القياس البرهاني الذى يستخدمه الفلاسفة والذى يقوم على مقدمات أوليه ، والقياس الجدلي وان كان دون القياس البرهاني ،

الذى يستخذ به الفلاسفة والذى يقوم على مقدمات أولية ، والقياس
الجدلى وان كان دون القياس البرهانى ، الا ان له أهمية
كبيرة كما ذكر ارسطو ، وهى حمل كل واحد من الناس على
ما يليق به من الراى بمقدمات مشهورة عنه وعند من يتفق او يسمع
القول معه ، فذلك مما يسهل بالطريقة الجدلية ويعسر بالمأخذ
البرهانى لصعوبته - والقياس الجدلى هو رياضة الأذهان
وتقويتها على النظر من حيث يمكن أن تحصل به قياسات كثيرة
فى مسألة واحدة . ولقد ذكر ابن رشد أن هذه المقدمات
المشهورة التى يتكون منها القياس الجدلى لا تخلو من أن تكون
منها مقدمات يقينية مع كونها مظنونة أو مشهورة .

ومن أشهر صور القياس التى استخذها المتكلمون هى
القياس التمثيلى ، ومعناه أن يوجد حكم جزئى معين واحد ،
فينتقل حكمه الى جزئى آخر يشابهه بوجه ما ، ويسمى المتكلمون
هذا القياس برد الغائب الى الشاهد ، وفيه يقيس المستدل
الامر الذى يدعى على أمر معروف ويبين الجهة الجامعة بينهما ،
والشاهد يدل على الغائب .

ولقد وضع المتكلمون قواعد لدلالة الشاهد على الغائب
فالشاهد يدل على الغائب وهو مثله ، اذ الشاهد أصل
ماغاب ، ولا يخالف الأصل فرع وقياس الشئ نظيره ،

وفي هذا تسوية بين الشاهد والغائب ، لكن كما يدل الشاهد على الغائب الذي هو مثله ، فانه يدل ايضا على الغائب وهو خلقه ، فحدث العالم يدل على محدث وهو خلقه ، فليس هناك مساواة بين الله والعالم ، وتحقيق المساواة بين الشاهد والغائب يكون اذا كانت كيفية الشاهد مساوية لكيفية الغائب اما اذا لم تتحقق المساواة بين كفياتهما فلا صحة للتسوية بينهما وهذا تصح دلالة الشاهد على الغائب وهو مثله اذا تساوت كفياتهما ، وتصح دلالة الشاهد على الغائب وهو خلقه اذا اختلفت كفياتهما .

واستخذوا صور أخرى من القياس منها قياس الأولى ، وهو أن كل كمال ثبت للممكن أو المحدث فالواجب القديم أولى ، وكل نقص وعيب في نفسه وهو ما تضمن سلب هذا الكمال اذا وجب نفيه عن شيء ما من أنواع المخلوقات والممكنات والمحدثات فانه يجب نفيه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأولى - فشلا اثبات الكلام الالهي يقول الماتريدي " ان كل عالم قادر لا يتكلم فمن امة تكون من عجز أو منع ، والله عنها متعال ثبت أنه متكلم والذي لا يتكلم في الشاهد انما لا يتكلم بالمعنى الذي لا يسمع ولا يصر من الامة عوالمه منزّه عن المعنى الذي يقتضى الصمم والبصم ، وكذلك الحكم ، وهو أولى ان هو أجل ما يحد به الشاهد به يتفضل البشر عن سائر الحيوان مع ما كان كل محتمل

الكلام نعمن عجز لا يتكلم أو عن سكوت • ومعنى هذا القياس
بعبارة موجزة أننا إذا كنا نضيف شيئا من الكمال للمخلوقات
المحدثة ، فالأولى أن يضاف ذلك الكمال لله تعالى • وإذا كنا
ننفي شيئا من العيب والنقص للمخلوقات المحدثه ، فالأولى
أن ننفي ذلك النقص من الله تعالى •

واستخذموا أحيانا قياس الإخراج ، وهو أن الاختيار يتحتم
بين بدلين كلاهما مكروه وذلك لأحكام الخصم وإبطال حجته •

وايضا استخذموا طريقة الإلزام ، وهي إلزام الناس للزام
أقوالهم وإضافتها إليهم إضافة أقوالهم أنفسهم ، أي أنهم
يلزمون الخصم بأقوالهم لم يقلها لكنها تنتج عن أقواله ، وذلك
لدهش أقوال الخصم بأدلة نفسه •

واستخذموا البهر والتقسيم ، وهو من أبواب الجدل ،
يتخذ المجادل حجة ليطل كلام خصمه بأن يذكر أقسام
الموضوع المجادل فيه ويبين أنه ليس خوام ، واحد منها ما يوجب
الدعوى التي يدعيها الخصم •

واستخذموا صيغة في الجدل ومناظرة الخصم ، تتيح لهم
استقصاء كل القروض الممكنة حول المشكلة التي يتناولها ، ويردوا
عليها فلا يدعوا للخصم حجة أو دليلا يستند عليه • وهذه
الصيغة هي فإن قال • • قيل له • •

واستطاعوا عن طريق التقسيم أن يقيروا اشكالا من القياس
وأحيانا كانت تأتي مقدمات القياس عند هم طويلة منفصلة ، واهتموا
ايضا بتحليل الألفاظ ومعانيها .

ولقد استخدم المتكلمون صورا فنية في الجدل ، واستخدموا
طرقا علمية منظمة في الجدل ، واستخدموا مصطلحات فنية ، وهذا
يشير الى أثر المنطق الأرسطي في الشج الجدل عند المتكلمين
الا أن هذا الأثر الأرسطي كان محدودا ، خاصة عند أرائس
المتكلمين ، وليس على النحو الذي نجد عند المتكلمين من
القرن الخامس الهجري ، حيث مزج المنطق الأرسطي بملم الكلام
على يد الغزالي والرازي وغيرهما .

٢ - اقامة الدليل :

يهتم المتكلمون باقامة الدليل على صحة ما يقولون به من
آراء ، فالطائفة من المتكلمين يقول أن الحق لا ينال الا بالدليل
واقامة الحجة ، فمن طريقها يعرف الحق ويتوصل اليه .

والدليل هو ما يراد به اثبات أمر أو نفيه . وقد يستعمل
بمعنى الحجة ، وهو ما أن يكون سميا أو عقليا ، والدليل
السمي في عرف المتكلمين هو الكتاب والسنة والاجماع ، والكتاب
هو القرآن المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم ، وقد كسا
القرآن اساس البرهنة عند المتكلمين ، واقاموا استدلالهم على

الآيات القرآنية ، واستندوا صورتها ومادتها من القرآن .

والسنة لغة هي الطريقة والعادة ، وفي الشرع المعسادات
النافلة وما صدر عن الرسول من غير القرآن من قول وفعل وتقرير .
وقد كانت السنة الصحيحة أساسا لإقامة الدليل عند المتكلمين
مستشهدين بما ورد فيها من أقوال وأفعال .

والاجماع هو اتفاق المجتهدين من أئمة محمد صلى الله عليه
وسلم ، وقد استند اليه المتكلمون في إقامة أدلتهم .

والدليل العقلي هو الذي لا يتوقف على السمع أصلا ،
وهو يقوم على استخدام مقدمات معينة واستخلاص نتائج تلزم عنها
وقد تكون مقدمات عقلية محضة ، كقولنا العالم متغير وكل متغير
جاذب ، فالعالم جاذب ، وهذا ما أطلق عليه الأبي الدليل
العقلي المحض ، وقد يكون الدليل مركبا من العقل والنقل ، فتكون
بعض مقدمات مأخوذة من العقل وبعضها من النقل ، كقولنا
هذا تارك للأمور وكل تارك للأمور به طامس ، والمقدمة الأولى
عقلية والثانية أساسها نقلية .

والملاحظ في أدلة المتكلمين هو تعدد ما حول المسألة
الواحدة ، وتنوع الأدلة بحيث تتناولها سائر الأنعام ، وبخاصة
اعتمادها على الناحية التجريبية الواقعية أكثر من اعتمادها على
التصورات العقلية المجردة .

٣ - اقامة البحث على منهج علمي :

لقد استطاع المتكلمون أن يقيموا منهجا يعتمد على الحس ومعطياته من الواقع، الى ما اب عنه، انه لا سبيل للعقل لمعرفة ما غاب عنه الا الواقع المحسوس، والارتقاء منه الى معرفة ما غاب عنه، ففهم لا يرضون بغير الواقع المحسوس اساسا للمعرفة .

ولقد رفضوا أن يكون الالهام او الاعتقاد مصدرا للمعرفة فهما لا يصلحان أن يكونا سبلا موصلة الى اليقين ، ولانهم يفتقران الى الموضوعية ، والى الدليل والبرهان ، وأحكامها ذاتية لا تصلح أن تكون أحكاما كلية ، ويغفلان الواقع ، وشروط المعرفة الصحيحة عند هم تبدل لكن الواقع ، وتقوم على اقامة الدليل والبرهان ، وبهذا تكون المعرفة موضوعية بعيدة عن أهواء وميول الذات العارفة ، وهكذا قام النظر عند هم على اعتبار الواقع وعدم اغتاله وعن طريقه يستدل العقل على ما غاب عنه ، واقامة الادله والبراهين لأنها السبل الموصلة الى المعرفة وتلك سمات المنهج في البحث العلمي .

٤ - التأويل :

التأويل لغة من ال أي رجع وتأولت الآية ، انه نظرت فيما يرجع معناها وفي الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل

المرجوح ، وقال الغزالي أنه احتمال يعضده دليل يصير به
أغلب على الظن من المعنى الذى دل عليه الظاهر . ومعنى
هذا أن التأويل هو الترجيح لأحد المحتملات دون القطع ،
فهو ظن لا يصل إلى اليقين ، لذا لا يجوز القطع به .

والتأويل يتعلق بالآيات المتشابهة التى اختلف معناها ،
والتي يبدى ظاهرها إلى غير ما يبدى باطنها ، وتعلق البعض
بالظاهر فقالوا به ، وتعلق آخرون بالباطن لما رأوا أن ظاهره
جورا أو ظلما أو تشبيها ، على أن الأخذين بالظاهر أو الأخذين
بالباطن يتفقون على نفي الجور والتشبيه عن الله تعالى .

ولقد اختلفت الفرق فى مواقعها من التأويل ، ولقد صنّف
الغزالي هذا الاختلاف إلى خمسة مواقع نوجزها فيما يلى ،
الفرقة الأولى ترفضه وتمدق بما جاء به النقل تفصيلا وتأصيلا
والثانية فى الطرف المقابل لذلك لم يكتفوا بالنقل واعتمدوا
على العقل وتوسعوا فى التأويل ، والثالثة جعلوا المعقول أصلا
وضعف عنائتهم بالمنقول ، وما سمعوه من الظواهر المخالفة
للمعقول جحدوه وأنكروه وكذبوا رايه ، والرابعة جعلوا المنقول
أصلا ولم يفهموا فى المعقول ، فظهر لهم التصادم بين المنقول
بعض الظواهر فى المعقول ، والخامسة هى الفرقة المتوسطة
الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول الجاطة كل واحد منهما

أصلا والمنكرة لتعارض العقل والشرع .

ولقد به معظم المتكلمين الى عدم التوسع في التأويل واستخدامه بحذر فيما تدعو اليه الحاجة ادراكا منهم لمفيدة التوسع فيه ، كذلك عدم الذهاب الى تأويلات بعيدة تكاد تنسوا عنها الافهام ، وأن هناك ماضع لوجه للتأويل فيها ، كذلك نجد ابن رشد من المدرسة الاسلاميين ، يقرر بأن هناك ظاهرا من الشرع لا يجوز تأويله ، ولا يجوز تأويل المبادئ ، ويجوز تأويل ما بعد المبادئ ، وأن يكون التأويل قاصرا على أصل التأويل .

ولقد اختلف المتكلمون في الاخذ بقواعد ذلك المنهج ، ففرق فريق يغلب العقل على النقل ، أي اذا تعارض ظاهر النص مع احكام العقل ، اخذوا بالعقل وأولوا النص ليرافق العقل ، وهؤلاء هم المعتزلة الذين اعتدوا بالعقل اعتدادا كبيرا ، وهم كما يقول جولد زهرر توصلوا الى شريعة عقلية ، أما الفريق الآخر فانهم يقدمون النص على العقل ، أي اذا ظهر تعارض بين ظاهر النص والعقل ، اخذوا بالنص وهم الاشاعرة والماتريدية ، لهذا فان المعتزلة قد توسعوا في التأويل ، بينما توسط فيه كل مذهب الاشاعرة والماتريدية ، بل قد يختلف الموقف من التأويل فسي المدرسة الواحدة ، فبينما يأخذ الاشعري والذي ينتسب المدرسة الاشعرية بالنص بحدود الآيات الخبرية ، ويشتن حملة على المعتزلة في تأويلاتهم المجازية لتلك الآيات ، نجد بعض اتباعه

من بعد ، مثل الجوينى يذهب خطوة أبعد من الاشعرى فسمى
الصفات الخيرية ، ويسمح بقدر من التأويل ، لكن هذه الخطوة
لا تلحقه بالمعتزلة ، الا اننا يجب ان نذكر ان الاشعرى لم يكن
ميله الى النقل فى الصفات الخيرية يعنى انه كان مجسما او مشوها
وذلك انه كان يعلن عبارة " بلا كيف " عقب كل اثباته لصفة
خيرية .

وايضا اذا كان كل من الاشاعرة والماتريدية يأخذون بالتوسط
بين العقل والنقل ، الا ان هناك بعض الخلافات بينهم
فى ذلك المنهج ، فنجد ان الماتريدية قد افسحت مجالا للعقل
اكثر من الاشاعرة .

خلاصة القول انه لم يكن بين المتكلمين فى تطبيقهم للمنهج
اتفاق كامل ، لكن تفاوتت درجات ذلك التطبيق ، وذلك لاختلاف
مذاهبهم ، والمذهب ما هو الا تطبيق للمنهج .

حقيقة الخلاف بين المتكلمين

لقد كان الخلاف سمة ظاهرة بين المتكلمين ، ولم يقتصر الأمر على مجرد الخلاف بينهم ، بل أن كل فرقة كانت ترمى الأخرى بأقصى أنواع الاتهام ، وهو الكفر والخروج عن الدين ونقض التوحيد .

لكن لنا أن نتساءل عن حقيقة هذا الخلاف وهل يستحق مثل هذا الاتهام خاصة وأن موضوع علم الكلام هو البحث في العقيدة ، فهل كان هناك خلاف بينهم يتصل بجوهر العقيدة ، أم أنه خلاف ظاهري لا يمس جوهر العقيدة ، وإنما استوجبه أسباب أخرى تتصل بفهم كل فريق لأصول العقيدة ، ومعنى آخر هل هو خلاف جوهري في العقيدة أم أنه خلاف شكلي لا يمس العقيدة ، وإنما يتصل بالفروع دون الأصول .

وللاجابة عن هذا نعرض لبعض نماذج الخلاف لنتبين حقيقة ونبدأ بقضية هامة كانت مثار الخلاف بين المتكلمين ، وهي صفات الله تعالى وذاته .

ولقد اختلفت المواقف في إثبات صفات الله تعالى أو نفيها ، ونعرض بايجاز إلى موقف كل من الناقين والمثبتين للصفات ، فلقد امتنع جهنم من صفوان عن وصف الله تعالى بأي شيء ، وقال

لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره ، كشيء . وجود وحسى
وعالم ومريد ونحو ذلك ، ووصفه بأنه قادر وموجود فاعل وخالق
وميت ، لأن هذه الأوصاف مختصة به وحده - والمعتزلة يقولون
بنفى وجود صفات قديمة ، لأن إثبات الصفات القديمة لله تعالى
هو إيجاد قدماء مع الله ، فالعلاف يقول أن علم الهاري سبحانه
هو هو وكذلك قدرته وسمعه ومصره وحكته وكذلك قوله في سائر
صفات ذاته ، وقال النظام من المعتزلة أن قولى عالم قادر
سميع بصير ، إنما هو إيجاب التسمية ونفى المضاد ، وقال الجبائي
من المعتزلة أن الله عالم لنفسه وقادر لنفسه ، وقال أبو هاشم
من المعتزلة أن الله عالم لكونه على حال قادر لكونه على حال ،
وزعم أن الأخوال لا موجود ، ولا معدومة ، وكذلك ذهب الشيعة
إلى نفي الصفات والأسماء ، وأيضا قال الباطنية أنا لا نقول هو
موجود ولا موجود ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز ، وكذلك
في سائر صفاته ، لأنه ليس له اسم ذاتي ، والله غير موصوف
ولا محدود ولا في مكان ، وفي هذا القدار تمجيد لله عز وجل
وتعظيم له .

أما عن موقف المثبتين للصفات ، فذكر الشهرستاني أن أهل
السلف والأشعرية يقولون أن الهاري تعالى عالم بعلم قادر بقدر
حس بحياة سميع بسمع بصير بمصر مريد بإرادة متكلم بكلام بساق
بمقام ، وهذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه وهي صفات موجود

ازلية ومعان قائمة بذاته ، وحقيقة الالهية هي أن تكون ذات ازلية موصوفة بتلك الصفات ، وأيضا يثبت الصفات الكرامية ، فيقولون ان الله تعالى لم يزل موصوفا بأسمائه المشتقة من افعاله عند أهل اللغة ، مع استحالة وجود الافعال في الازل ، فزعموا أنه لم يزل خالقا ورازقا منعا من غير وجود رزق ونعمة منه ، وزعموا أنه لم يزل خالقا بخالقيه ، وقالوا أن خالقيته هي قدرته على الخلق .

ولقد اتهم كل من مثبت الصفات ونفاها الآخر بنقض التوحيد فالمثبتون اتهموا النفاة بالتعطيل ، ويوجه الاشعري هذه التهمة الى الجهمية والمعتزلة بأنهم يزعمون أن الله عز وجل لا علم له ولا قدرة ومنعهم خوف السيف من اظهار ذلك ، فأتوا بمعناه لانهم اذا قالوا لا علم لله ولا قدره له ، فقد قالوا انه ليس بمالوم ولا قادر ، ووجب ذلك عليهم .

واتهم نفاة الصفات القائلين باثبات الصفات ، أن قولهم يفض الى القول بتعدد الالهية ، وهو ممنوع اذ على قولهم يوجد معه قدما في الازل ، وأيضا فان الله تعالى كفر النصارى باثباتهم الاقانيم الثلاثة ، وهي الذات والعلم والحياة ، فمن أثبت لله ذلك وزيادة كان أولى بالتكفير .

ولا يخفى ما في هذه المواقف من مغالاة ومعد عن الحقيقة

فلقد أخطأ كل من المثبتين والنافسين في اتهام بعضهم الآخر بالكفر ، ولكن ما هو حقيقة الاتهام الذي يوجهه كل فريق للآخر ، وما مدى صحة ذلك الاتهام ؟ يمكن القول أن هذا الاتهام هو مجرد الزام كل فريق للآخر ، فان نفى الصفات لا يقول به مسلم ، اذ أن نفيها صريح الكفر لا يدع ، وليس هناك مسلم يقول ان الله تعالى لا يعلم ، ولا يقدر على ايجاد المستحبات واعدائها او نحو ذلك ، وهذا هو المراد باثبات الصفات ، وهو الذي اقتصر عليه السلف ، كذلك لم يقل أحد من المثبتين للصفات او غيرهم من المسلمين بوجود قدماء مع الله .

ويوضح لنا الرازي سبب الاختلاف في اثبات الصفات ونفيها وحقيقة ذلك الخلاف ، وقال أن سبب الخلاف يرجع الى مقدمتين وقتنا في العقل على سبيل التعارض ، احدهما أن الوحدة كمال والكرة نقصان ، فأدت هذه المقدمة الى البالغة في التوحيد حتى انتهت الأمور الى نفي الصفات ، أما المقدمة الاخرى ، ان الموجود القادر على جميع المقدرات والعالم بجميع المعلومات اكمل من الموجود الذي لا يكون قادرا ولا عالما ، فصارت هذه المقدمة داعية للعقول الى اثبات هذه الصفات ، فمقصود كلا الفريقين اثبات الكمال لله تعالى والجلال ونفى النقصان عنه ، فالنفاة حاولوا اثبات الكمال في الوحدةانية ، والمثبتون حاولوا اثبات الكمال في الألوهية .

ونتيجة للخلاف حول اثبات الصفات لله تعالى ونفيها ،
كان الخلاف حول علاقة ذاته تعالى بصفاته ، فلم يقتصر المتكلمون
في بحثهم في اثبات الصفات أو نفيها ، بل دعاهم الفضول العقلي
الى البحث في علاقة صفاته تعالى بذاته ، فهل الصفات هي
الذات ام شيئاً آخر .

قال المبتون للصفات أن هذه الصفات زائدة على الذات ،
وهي صفات أزليه ومعان قائمة بذاته ، لكن ليست هي الذات ولا غير
الذات وعبروا عن ذلك بقولهم لا هي هو لا هي غيره ، ولقد اشار
هذا التعبير اعتراض النافين للصفات - ولنا الآن بصدد
مناقشة ذلك .

اما نفاة الصفات فقالوا أن الصفات ليست شيئاً سوى الذات
فهي عين الذات أو احوال الذات .

وسبب هذا الخلاف هو الدخال العقل في حقائق تعلو
نطاق ادراكه ، فالعقل قاصر عن ادراك حقيقة الاشياء في ذاتها
فكيف يدرك حقيقة الصفات الالهية ، ولا يستطيع أن يقطع بسرأي
في مثل هذه الموضوعات ، حتى نجعلها مثار خلاف ، نتعصب
لها ، ويكفر كل فريق مخالفة في ذلك الرأي ، والامر لا يستحق
حتى مجرد الخلاف لا التكفير او الخروج عن الدين ، ومما تكن
دوافع المتكلمين للدخول في مثل هذه الموضوعات ، فكان الاجدر
بهم عدم الدخول في موضوعات لا سبيل للعقل ادراكها ، خاصة

وانهم قد قالوا بتناهي المعرفة العقلية وحدود العقل في الادراك
وموضوع صفاته تعالى من أعلى الحقائق وأجلها عن الادراك .

وهذا الخلاف لا يعمد وأن يكون مجرد خلاف في الرأي والفهم
لامور لا تنقض أصل العقيدة - لذا فهو خلاف لفظي وليس
جوهرى - وسعيد عن مقصد الشرع في البحث في الصفات والنهي
عن الدخول في تفصيلات وتفرعات لا طائل تحتها ، ولقد أدى الى
هذا الخلاف جموع النظر ، وادخل العقل في موضوعات تعلو
نطاق ادراكه .

وننتقل الى مسألة أخرى من وسائل الخلاف بين المتكلمين
وهي مسألة الايمان ، ولقد احتلت هذه المسألة مكانا بارزا في
الفكر الاسلامي ، وكان من احدى بواكير الخلاف بين المسلمين
وارتبطت بالاحداث السياسية التي وقعت في المجتمع الاسلامي
نتيجة لحروب علي بن ابي طالب لمخالفه من اصحاب الجمل ومعاوية
وقامت جماعة بالخروج عليه لقبوله التحكيم ، وهؤلاء هم الخوارج ،
ونادوا بتكفير علي ومن معه ، وامتدت دائرة التكفير عندهم
لتشمل كل العصاة والمذنبين من المؤمنين ، وقامت فرقة أخرى
تأخذ وجهة نظر أخرى مخالفة للخوارج ، وهم المرجئة الذين
قالوا باننا لانخرج احدا من الايمان واعتبروا صاحب الكبيرة
مؤمن .

وهكذا نشأ البحث والجدل حول حقيقة الايمان ومعناه ،
هل هو تصديق ، وهل هو معرفة ، وهل هو مجرد اقرار
باللسان ، وهل يدخل العمل في الايمان أم لا .

ونعرض بإيجاز شديد لكل موقف ، فلقد قال ابو حنيفة واتباعه
ان الايمان هو التصديق ، وأن الاقرار باللسان ركن زائد ، ليس
بأصلي ، لأن الاقرار باللسان هو شرط لاجراء الأحكام في الدنيا -
وقال المرجئة بأن الايمان معرفة فقط ، ومعضم أضاف الاقرار الى
المعرفة ، وقال الكواشي أن الايمان مجرد الاقرار باللسان ، وأن من
اعتقد الكفر بقلبه وأخر بلسانه فهو مؤمن - وقال الخوارج ان الايمان
اعتقاد بالقلب واقرار باللسان واجتناب جميع الذنوب - وقال
المعتزلة أنه اعتقاد بالقلب واقرار باللسان واجتناب الكبائر - وقال
الشافعي والاوزاعي وأهل الحديث وابن حنبل وأسحق بن راهويه
والحارث المحاسبى والقلانس ، ان الايمان اعتقاد بالقلب واقرار
باللسان وعمل بالاركان .

لكن ما هو حقيقة ذلك الاختلاف وهل يستوجب ان يمتهم فريق
غير مخالف لرأيه بأنه خرج عن الدين ؟ يمكن القول أن هذا
الخلافا لا يعمدوا أن يكون خلافا حول التسمية فقط ، فعلى الرغم
من هذه الاختلافات في معنى الايمان بين طوائف المتكلمين ، فانهم
متفقون في أحكامه ، فكلهم يتفق على وجوب الايمان بالله وكتبه

ورسله واليوم الآخر ، وان من أطاع الله دخل الجنة ومن عصاه
دخل النار ، ومن لم يؤمن بمحمد صلى الله عليه وسلم فهو كافر ،
وهذه هي أصول الدين وقواعد الايمان ، فتنازعهم في معنى
الايمان ومعناه ، او احكام الوعيد ، أمر ضعيف بالنسبة لما
اغفروا عليه من أصول الاين وقواعد الايمان .

كذلك ترتب على خلافهم في معنى الايمان خلاف في بعض
المسائل المترتبة على ذلك ، وهو ايضا لا يعمدو أن يكون خلافا
في الفروع لا في الاصول ، ونذكر على سبيل المثال ، خلافهم
حول الاستثناء في الايمان .

ومعنى ان الاستثناء في الايمان ، هو أن المؤمن السذی
آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، كيف يعبر عن ايمانه
هل يقول أنا مؤمن حقا ، أو يقول أنا مؤمن ان شاء الله ؟ .

هناك من يمنع الاستثناء ويقول : انما يقال أنا مؤمن حقا ،
وهذا موقف ابو حنيفة وأصحابه ، وايضا قول الخوارج والمعتزلة
والكرامية .

وهناك من يجيز الاستثناء وهو قال أصحاب الحديث والشافعي
وأصحابه الأشعري .

وكلا الفريقين فيما يذكر ابن الهمام موضحا حقيقة الخلاف

بينما ، لا يقول بالشك في الحال ، والا كان الايمان متغييا ،
بل ثبوته في الحال مجزوم به غير ان بقاءه الى الياة وهو المسمى
باليمان الموافاة فغير معلوم ، بمعنى هذا انه لا شك في القول
بالايمان في الحال ، اى حال قوله انا مؤمن ، انما الشك هو هل
يموت على الايمان ام لا ؟ وكذلك يرى الهندادى ان الاستثناء
لا يكون في صحة الايمان ، لكن يستثنى في كونه مؤمنا عند
الموافاة .

ولقد حاول الرازى ارجاع الخلاف في الاستثناء في الايمان ،
الى الخلاف في معنى الايمان وحقيقته ، فلما كان الايمان عند
الشافعى مجموع الاركان الثلاثة القول والعمل والاعتقاد ، وكان
حصول الشك في العمل يقتضى حصول الشك في أحد اجزاء
هذه الباهية ، فيصبح حصول الشك في الايمان ، اما عند
ابى حنيفة ، فلما كان الايمان عبارة عن الاعتقاد المجرد لم يكن
الشك في العمل موجبا لوقوع الشك في الايمان ، فظهر انه ليس
بين الامامين مخالفة في المعنى - ويبدو من قول النرازى
ان الخلاف يرجع الى المراد من الايمان ، هل هو مجرد الاعتقاد
فهذا حاصل في الحال ، اما ان اريد به الحال اى ما يترتب على
الايمان من الناة فذلك لا يقع في الحال .

فخلاف المتكلمين يرجع الى الخلاف حول فهم معين يلتزمون
والتزامهم بنتائج هذا الفهم ، ولا يتعدى الى الخلاف حول

المبادئ ذاتها ، فهم مثلاً يقولون بعبء الشفاعة ، وهي شفاعة
النبي صلى الله عليه وسلم في الآخرة ، لكنهم يختلفون فيمن يستحق
هذه الشفاعة ، هل يستحقها مرتكب الكبيرة وعصاة المؤمنين ، أم
يستحقها المؤمن غير المذنب ؟ فنجد أن الأشعري والماتريدي
يقولون أن الشفاعة يستحقها المؤمن المذنب ، لأنه هو الذي
يحتاجها ، أما المؤمن الموعود بالجنة فليس في حاجة إلى الشفاعة
لكن المعتزلة تقول أن المستحق للشفاعة هو المؤمن ، وتكون
الشفاعة في زيادة درجته في الجنة ، أما المذنب فلا يستحق
الشفاعة .

وعلى هذا فكل الفريقين يقر بعبء الشفاعة ، ويختلفون فيمن
يستحقها ، وهذا الخلاف يرجع إلى موقف كل من الفريقين من
مرتكب الذنوب خاصة الكبائر ، فمرتكب الكبيرة عند الأشعري
والماتريدي يجوز العفو عنه ، وهذا تكون الشفاعة إحدى جهات
العفو ، أما عند المعتزلة فلا يجوز العفو عن صاحب الكبيرة ،
وعندهم أن الصفات مغفورة باجتناب الكبائر ، وعلى هذا فالشفاعة
لا تكون في العفو ، بل تكون للمؤمن في زيادة درجته في الجنة .

وأحيانا يقع الخلاف بين المتكلمين نتيجة استقصائهم في البحث
لكافة وجوه الاحتمالات الممكنة وغير الممكنة ، فمثلاً موضوع الخلاف
حول تكليف ما لا يطاق ، والتكليف في اللغة مأخوذ من الكف

وهي التعب والمهقة ، ثم أطلق في الشرع على الأمر والنهي ، وما لا يطاق هو ما ليس في وسع البشر اتيانه ، وله ثلاث مراتب :
اقصاها أن يتمتع بنفس مفهومة كجمع الفدين ، وهذا لا يدخل
تحت القدرة القديمة فضلا عن الحادثة ، وأوسطها لا تتعلق
به القدرة الحادثة أصلا بخلاف الاجسام او عادة كحل الجبل
والصعود الى السماء ، وأدناها أن يتمتع لتعلق عليه سبحانه
وأرادته بعدم وقوعه ، وفي جواز التكليف بالمرتبة الثالثة تسرد
ولا نزاع في عدم الوقوع ، وجواز الثانية مختلف فيه ، ولا خلاف
في عدم الوقوع ، ووقوع الثالثة متفق عليه فضلا عن جوازها .

ويدور من هذه الخلافات أنها تنحصر في الجواز لا في
الوقوع ، أي هل يجوز لله تعالى أن يكلف عباده بما لا يريد وجوبه ،
لكونه محالا لذاته ، فهذا ما اختلف فيه ، فجوزوه الأشعرى ، ومنعه
المعتزلة والماتريدية ، أما ما يتمتع بالغير ، بناء على أن الله
تعالى علم خلقه أو اراد خلقه ، كإيمان الكافر وطاعة العاصي
فلا نزاع في وقوع التكليف به .

خلاصة القول ، أن الكل يقرب أن الله سبحانه قد كلف
عباده فعلا بما يطيقون ، ولم يكلفهم ما لا يطيقون ، لكن الخلاف
هل يجوز لله أن يكلف عباده ما لا يطيقون ، فالخلاف في حالة
الجواز ، لا في حالة الوقوع بالفعل ، لأنهم متفقون في حالة

الجواز ، والبحث في هل يجوز له سبحانه أن يفعل كذا أو لا يجوز
نوع من شطط العقل ، ومعه عن النظر الصحيح ، ونتيجة
للجدل المقيم الذي لطائل تحته ، ولا يستوجب ذلك خلافاً في
الرأى .

ومعه ، فهذه صورة موجزة لبعض نماذج الخلاف بين
المتكلمين ، ووضح منها أن الخلاف ليس خلافاً أساسياً جوهرياً
بحيث يحق لفريق أن يتهم غيره بالخروج عن الدين - بل هو
خلاف في معظمه لفظي يتعلق بالشكل فهم مقرون بالبادئ العامة
لأصول الدين وقواعد الإيمان ، ثم بعد ذلك يفترون في الفروع
الهيئة على تلك الأصول ، لكن خلاف الفروع ليس جوهرياً ، ولا يستحق
أن يرمى صاحبه بالكفر ويتهم بالخروج عن الدين .

ولقد كانت هناك عدة أسباب أشرنا إلى بعضها وراء هذا
الخلاف ، ونوجزها فيما يلي :

يرجع خلاف المتكلمين إلى كيفية استخدامهم العقل في
الدين ، والمشكلة ليست في استخدام العقل في الدين ، بل
هي في الحد الذي نستخدم فيه العقل في الدين ، فالدين قد
أوصى العقل وأعطى مكانته ودعى إلى استخدامه ، لكن هناك حقائق
تعمل نطاق العقل ، فلا بد من حد للعقل لا يتجاوزه
وليس في هذا انتقاص لقدرة العقل ، بل وضعه في موضعه الصحيح

ونقع في مناقشات الخلافات التي لا أساس لها ، ولا يستطيع العقل أن يقطع بشئ فيها ، ولقد أدى سوء استخدام العقل في الدين الى ظهور الخلاف بين المتكلمين ، فكل يحكم عقله ويتمسك برأيه في أمور لا يعلم العقل عنها ويحار فيها ، وكل يتعصب لرأيه ومذهبه ويرى غيره بالكفر ونقض التوحيد .

ومرة أخرى نكرر ولا نمل من التكرار ، أن خطأ المتكلمين ليس في استخدامهم العقل ، بل تجاوزهم حدود استخدام العقل وإمكاناته .

أيضا لقد كان نتيجة لسوء استخدام بعض المتكلمين للعقل أن حاولوا صياغة العقيدة صياغة منطقية مجردة ، وحقائق الإيمان أمور قلبية تعنى التصديق والتسليم وتعملو فوق مناقشات العقل ومناقضاته وحججه ، ومحاولة صب هذه الحقائق في قوالب عقلية جامدة ، تشويه لتلك الحقائق ، بل أيضا سوء فهم لطبيعتها وأدى هذا الى تمسك كل فريق بما يرتضيه من صياغة معينة ، وينكر على غيره ، ويرى انه وحده الذي أصاب الحق .

أيضا من أسباب هذا الخلاف بين المتكلمين هو كيفية قياس الغائب على الشاهد ، ورد الغائب الى الشاهد ، فلقصد ادى اختلاف في تطبيق ذلك القياس الى زيادة الخلاف بينهم فمنهم من قال بدلالة الشاهد على الغائب ، ان الشاهد أصل

ما غاب ، ولا يخالف الاصل فرعه ، اى التسمية بين الشاهد والغائب ، ومنهم من فرق بينهما لاختلاف كيفياتهما ، فلم تكن هناك طريقة واحدة لاستخدام ذلك القياس وتطبيقه ، وادى لاختلاف فى التطبيق الى زيادة الخلاف فى الراء الناتجة عن الخلاف فى التطبيق .

كذلك كان الجدل هو السمة العامة لمنهج المتكلمين ، والجدل يهدف الى افحام الخصم وابطال آرائه بكافة الطرق ، ولقد كانت غاية الجدل هذه سببا فى تعميق هوة الخلاف بين المتكلمين .

ايضا من اسباب الخلاف بين المتكلمين ، هو التعصب للرأى فلقد كان التعصب هو السمة الظاهرة لكل فريق ، فلم يكن بلوغ الحقيقة هو الهدف المنشود عندهم ، بقدر ما كان التعصب للرأى والذي يصد عن بلوغ الحق ، ولقد كانت افة التعصب سببا لاتساع شقة الخلاف بينهم ، وتمسك كل فريق برأيه ، متعصبا لـه ، ولا يرى الحق فى غيره .

وهذه بايجاز شديد بعض مظاهر الخلاف وحقيقته وأسبابه واذا كنا قد ذكرنا بعض الجوانب السلبية للمتكلمين ، الا أن ذلك الجانب السلبى لا يجعلنا نقلل من أهمية الدور الايجابى لهم ، فلقد دافع المتكلمون عن العقيدة بسلاح العقل ضد خصوم الدين وساعدوا على انتعاش الحركة العقلية فى الاسلام ، وقد مسـوا

منهجاً عقلياً لفهم أصول الدين وقواعده ، وأن هذا الجانب
العلمي المنطقي في أوجه الخلاف بينهم ، كان نتيجة لتوسيع
دائرة الجدل بينهم وبين الخصوم ، ثم بين فرق المتكلمين أنفسهم ،
فتطرقوا إلى موضوعات تخرج عن نطاق الجدل ، وذلك أمعانا منهم
في تأييد حججهم ، وإبطال حجج الخصم . وأيضا كانت حجبتهم
وغيرتهم على الدين ، حيث جعلوا بعض الفروع من أصول
الدين ، أو هي كأصول الدين ، بحيث من يخطئها فكلأنه ظالف
اصلا من أصول الدين .

وعلى كل ، فإن بعض موضوعات الخلاف لم تعد قائمة الآن
لكن بعضها منها يدور على مساحة الفكر الاسلامي الآن ، ولقد رأينا
فيما سبق أن هذه الخلافات لاتعنى خلافا في أصل الدين ، ولا
تستوجب أن نرمى المخالفين بالكفر والخروج عن الدين ، وعلينا
أن ندرك حقيقة تلك الخلافات وحقيقة نشأتها والظروف التي أدت
إلى قيامها ، وطبيعة تلك الخلافات بحيث لاتقع فيها وقع فيسه
المتكلمون من قبل .

2
03
2

БИБЛИОТЕКА АКАДЕМИИ НАУК



0355584